

تاريخ الفكر الفلسفي

من طاليس إلى أفلاطون

الأستاذ الدكتور

محمد علي أبو ريان

أستاذ الفلسفة

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية

٤٠ ش سوتير - الأزاريطة - ت ٤٨٣٠١٦٣

٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي - ت ٥٩٧٣١٤٦



تاريخ الفكر الفلسفي

تاريخ الفكر الفلسفي

الفلسفة اليونانية

من طاليس إلى أفلاطون

الجزء الأول

دكتور
محمد علي أبو ريان
أستاذ كرسي الفلسفة وتاريخها
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الخامسة

تظهر هذه الطبعة الجديدة من تاريخ الفكر الفلسفى العام فى صورتها المكتملة قبيل بداية العام الجديد ١٩٧٣ ، وبعد فترة قصيرة من ظهور الطبعة السابقة ، وهى بهذا تسجل ظاهرة صحية فى محيط الثقافة العربية من حيث تزايد إقبال القراء على مؤلفات الفلسفة وهى أعلى مراتب الإنتاج العقلى عمقا وتركيزا . وذلك بعد أن كاد القلق يعثور النفوس - فى فترة سابقة - بسبب تهافت شباب القراء على كتب الثقافة السطحية الرخيصة التى ينتشر تداولها - فى الغالب - التسلية الوقتية وشغل أوقات الفراغ .

وقد بذلنا بعض الجهد فى تعديل بعض العبارات وفى تصحيح الاخطاء المطبعية الواردة فى الطبعة السابقة . كما أضفنا مادة جديدة الى بعض نصوص الكتاب ولاسيما فى الفصل الثامن الذى يتناول موضوع السياسة عند أفلاطون .

أما باقى أجزاء سلسلة تاريخ الفكر الفلسفى العام - الذى يعد هذا الكتاب باكورتها - فقد أعددنا طبعات جديدة لها وبصفة خاصة فيما يتعلق بالجزئين الخاصين بالفلسفة الإسلامية حيث تم إجراء تعديلات جوهرية عليهما ، وسيظهر الجزء الاول منهما مشتملا على : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ثم نشأة علم الكلام وتطوره وأخيرا تاريخ الفلسفة الإسلامية من الكندى إلى ابن رشد أما الجزء الثانى فقد أفردناه لدراسة التصوف الإسلامى .

وسيتم طبع الجزأين فى وقت قريب إن شاء الله .

ونحن نأمل أن تخرج الطبعات الجديدة من السلسلة وقد اكتملت مادتها وكذلك موضوعاتها التى أشرنا اليها فى مقدمة كتابنا هذا .

ولايسعنا بعد إنجاز هذه الطبعة الجديدة إلا أن نتوجه بالشكر والحمد لله العلى القدير الذى وهبنا القدرة على القيام بهذا الجهد – فى معترك للعمل ومشاكله – خدمة لطلابنا وللقراء من عشاق الثقافة العميقة الجادة.

والله ولى التوفيق

الإسكندرية فى نوفمبر ١٩٧٢

د. محمد على أبو ريان

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الرابعة

لايسعني وأنا أتقدم بهذه الطبعة الجديدة للجزء الأول من تاريخ الفكر الفلسفي إلا أن أذكر بالفضل إقبال طلبتي في عديد من الجامعات العربية على تناول مدة هذا الكتاب بالدراسة والتحليل والإسهام معي وعن وعي وإدراك في مناقشة مفاهيمه الأمر الذي شجعني على المضي في إخراج الأجزاء التالية من هذا السفر الكبير الذي يوشك أن يضم بين دفتيه تاريخ الفكر الفلسفي العام منذ نشأته إلى اليوم .

فقد صدر الجزء الثاني من هذه السلسلة عن أرسطو والمدارس المتأخرة والجزء الرابع [1] عن علم الكلام والتصوف الإسلامي والجزء الخامس عن الفلسفة الرسلامية . أما الجزء السادس فقد اختص بالفلسفة الحديثة المعاصرة .

هذا ، ولعلنا لم نكتف في هذه الأجزاء التي صدرت من تاريخ الفكر الفلسفي العام بتأريج للمذاهب عبر التاريخ فحسب ، بل لقد عولنا على مناقشة مختلف الآراء والمذاهب ونقد بعضها بطريقة تاريخية مقارنة وذلك بما لايخرج كثيرا عن أسلوب كتابة تاريخ للفلسفة وحيث يتعين على المؤرخ أن يتحاشى مظنة إبداء وجهات نظر خاصة من الكتاب [2] ، مع إزجاء تحية من الأعماق إلى طلبتي في جامعة بيروت العربية الذين أتيحت لهم فرصة استيعاب هذا اللون العميق من الثقافة الإنسانية خلال ثلاث سنوات أمضيتها في سفارة العلم في بلادهم العربية الجميلة .

وفقنا الله إلى ما فيه الخير لأمتنا وسدد خطانا على طريق العلم والإيمان

الإسكندرية في أول ديسمبر ١٩٧١

المؤلف

د. محمد علي أبو ريان

---

(١) لم يصدر بعد الجزء الثلث والخاص بالفسلفة المسيحية .

(٢) وأخص بالذكر تلميذى وزميلي الدكتور جلال موسى .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثالثة

وبعد فهذه مقدمة الطبعة الثالثة من الجزء من الجزء الأول من تاريخ الفكر الفلسفى تخرج اليوم إى الباحثين والقراء منقحة ومزيدة فى ثوب جديد لتنضم بهذه الضورة إلى مؤلفاتنا الأخرى التى أصدرتها دار المعارف، التى ما برحت تسهم عن جدارة فى نشر ألوان شتى من الأسفار النفيسة فتعمل بذلك على تعميق الجانب المعنوى من حضارتنا العربية الخالدة .

هذا وقد أضفنا الجديد إلى مواضع شتى من الكتاب ، ولاسيما فيما يتعلق بدراستنا لأفلاطون ، وأعدنا صياغة البحث الخاص بالجدل الافلاطونى الذى يعد حجر الزاوية فى مذهب هذا المفكر المثالى العظيم .

وقد صدرت قبل ذلك الطبعة الثانية للجزء الثانى من تاريخ الفكر الفلسفى والخاصة بأرسطو . ونعد الآن الطبعة الأولى للجزء الثالث عن الفلسفة الهللينية (أفلوطين ومدرسة الاسكندرية الفلسفية) .

أما الجزء الرابع من هذه السلسلة فقد ظهر بعنوان « الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها » ونحن بصدد إعداد طبعة جديدة له . وكذلك فقد اقتضت ضرورات النشر أن تقدم للمطبعة الجزء السادس الخاص بالفلسفة الحديثة قبل إصدار الجزء الخاص بالفسلفة المسحية . ونحن نتوجه إلى الله عز وجل أن يهبنا مزيدا من الصحة والعزم على متابعة إخراج هذا المؤلف الفلسفى التاريخى العام لتقدم للباحثين ولطلاب الفلسفة صورة كاملة للفكر الفلسفى الخصب عبر تاريخ الإنسانية .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

أقدم اليوم إلى القراء والمختصين فى حقل الدراسات الفلسفة هذه الطبعة الجديدة المنقحة من « تاريخ الفكر الفلسفى »، الجزء الأول ، وقد أضيفت إلى هذه الطبعة فقرات جديدة ، وخصوصا فيما يتعلق بالأصول الشرقية الفلسفة ، وتضمنت كذلك معالجة مستفيضة للجدل الأفلاطونى وارتباطه بموضوع المعرفة .. الخ .

وقد رأينا تحقيقا لفائدة الباحثين أن نلحق بالكتاب نصوصا من كتاب « ما بعد الطبيعة » حيث يستعرض أرسطو مذاهب وآراء الفلاسفة السابقين على سقراط ، كم يتعرض لنقد نظرية المثل الأفلاطونية بعد أن يورد النظرية فى صورتها الرياضية .

ولايسعنى وقد ظهر الكتاب فى صورته الجديدة ، إلا أن أشكر من ساهموا فى إصلاح تجاربه وإنجاز فهارسه وأخص بالذكر **السيدة المحترمة زوجتى** ، وتلميذى السيد / **محمد جلال شرف** ، المعيد بقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية .

ولى وطيد الأمل فى أن يكون لهذا العمل المتواضع أثره فى إلقاء الضوء على تاريخ الفلسفة منذ نشأتها الأولى ، فتعمق بذلك مفاهيمنا الفلسفية ، الأمر الذى يؤدى الى قيام ثقافة ذات أسس فلسفية راسخة .

والله الموفق سواء السبيل

الاسكندرية فى ٦ مايو ١٩٦٥

المؤلف

د. محمد على أبو ريان

تقديم الكتاب[1]

للأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى

أستاذ الفلسفة ومناهج البحث بجامعة الاسكندرية

لايمكن للفلسفة أن تنفصل عن تاريخها كما ينفصل العلم عن تاريخه الطويل العريق : فنحن ندرس العلوم الموضوعية دون دراسة لتاريخها وتطورها ، إذ العلم ينسى ماضيه فى كل خطوة يخطوها إلى الأمام ، وقوانينه التى نتعلمها منه مجردة عن ماضيها لأننا ندرسها فى ذاتها بغض النظر عن العصور التى ظهرت فيها والأشخاص الذين اكتشفوها ، وكل اصطلاح من اصطلاحات العلم إنما نكتفى فى إدراك معناه بالاستعمال الذى نجده له فى المعادلات أو القوانين التى يدخل الاصطلاح فيها ، وذلك بغض النظر عن نشأته وتطوره خلال تاريخه . وبالجملة إنما العلم المتقدم شيء معاصر دائما وكأنه لاماضى له . وتاريخه الطويل العريض ليس جزءا من موضوعه .

أما فى العلوم الإنسانية وعلى رأسها الفلسفة ، فان الموقف من تاريخها يختلف تماما عن العلوم الموضوعية . وفى الفلسفة بالذات يصبح تاريخ دراستها ومذاهبها وتأثر الفلاسفة بعضهم ببعض وتطور مفهومات الاصطلاحات الفلسفية من مدرسة الى أخرى أو من جيل إلى أخر ، يصبح كل هذا هو الدراسة الفلسفية بالذات بحيث لانرى فارقا بين الفلسفة وما يمكن ن يكون تاريخا لها ، إذ كل مسألة فلسفية عندما نعلجها معالجة فلسفية صادقة إنما تثير تاريخها بأكمله ، ونجد حلها الحقيقى فى إثارة كاملة لذلك التاريخ يتحدد فى إطارها موقفنا الحالى من تلك المسألة .

---

(١) الطبعة الأولى .

لذلك كان دائما تاريخ الفلسفة مصدرا هاما جدا من مصادر الفلسفة، كما أن إعادة كتابته أمر ضرورى لتكوين الفيلسوف . وفى كل تأليف جديد فى تاريخ الفلسفة أضواء جديدة على مسائلها وارتباطاتها فيما بينها ونموها خلال تعاقب الفلسفات .

كل هذا جال بخاطرى وأنا أقرأ فصولا من هذا الكتاب الذى بذل فيه مؤلفه جهدا كبيرا متتبعا مصادر الفلسفة اليونانية ونشأة مدارسها ليقف وقفة طويلة عند أفلاطون ، والكتاب يشهد بفهم طيب للفسلفة وتتبع صادق لمشاكلها وعرض واضح يقرب الفلسفة إى طلابها ، ولا غرابة فى هذا فإن المؤلف قد استكمل تكوينه العلمي على خير وجه : فلقد تخرج فى كلية الآداب بجامعة الإسكندرية عام ١٩٤٤ ثم حصل على الماجستير عام ١٩٤٩ ، كما حصل فى الوقت نفسه على دبلوم معهد العلوم الاجتماعية ، وأوفد فى بعثة إلى فرنسا فحصل على دكتوراه الدولة فى الفلسفة من السربون مع مرتبة الشرف الممتازة عام ١٩٥٥ . وهو يقوم منذ ذلك التاريخ بالتدريس فى كلية الآداب بالإسكندرية وفى الجامعة الليبية ببنى غازى حيث انتدبته تلك الجامعة للتدريس بها ، ومن مؤلفاته : أصول الفلسفة الإشراقية ، وهياكل النور للسهروردى ، مذهب أبى البركات البغدادى فى الفسلفة ، وكلها مؤلفات قيمة .

وإنى لأرجو أن يحقق المؤلف برنامجه الطويل الذى أعلن عنه فى تقديمه لكتابه الذى بين أيدينا الآن .

د. محمد ثابت الفندى

الإسكندرية فى ٣١ أغسطس ١٩٦١ .

ولايفوتنى – فى هذه المقدمة الوجيزة – أن أشير والأسى يغمر سائر المعنيين بالدراسات الفلسفية إلى فقدنا – خلال العامين المنصرمين لعاملين جليلين وباحثين ممتازين جمعت بينهما أصالة المنهج ، وغزارة المادة وروح الإخلاص والمثابرة فى العمل على بعد الشقة بين وطنيهما فأحدهما فى المشرق ولآخر فى المغرب وهما :

المرحوم الاستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى[1] **والمرحوم الاستاذ لويس** ماسينيون فقد كان لنا شرف التلمذة عليهما وعلى أستأذنا المرحوم يوسف كرم .

وقد جمعتنا بهؤلاء الاساتذة العظام الخالدين صلات علمية وروحية مشرقة وكان لهم جميعا أكبر الاثر فى توجيهنا إلى طريق الحق والمعرفة ، فإلى أرواحهم جميعا أتوجه بالرحمة والشكر وعرفان الجميل بعد شكر الله وحمده على هذه المنة الكبرى . وقفنا الله إلى ترسم طريق الخير والحق والهمنا الصبر والمثابرة والجلد على بذل المزيد من الجهد حتى نصل إلى تحقيق مانصبو إليه إن شاء الله .

كما أنوه بالمجهود الطيب الذى بذله السيد / محمد الشاعر المشرف على طبع الكتاب .

وأختتم كلمتى بتوجيه الشكر إلى إخواتى وطلبتى الذين ساعدونى على إخراج هذه الطبعة فى ثوبها الجديد وأخص بالذكر تلميذى

---

(١) انتقل إلى الدار الآخرة فى ١٧ أكتوبر سنة ١٩٦٦ – راجع للمؤلف بحثا عن حياته وآثاره فى مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية عام ١٩٦٨ .

السيد / على عبد المعطى المعيد [1] بقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية لما بذله من جهد في إصلاح تجارب هذه الطبعة وإنجاز فارسها .

والله الموافق سواء السبيل

الاسكندرية فى أول مارس ١٩٦٨

المؤلف

د. محمد على أبو ريـــان

(٢) الدكتور على عبد المعطى سنة ١٩٧١ .

بسم الله الرحمن الرحيم

تصـــــدير [1]

ليس من شك فى أن الحضارات التى أقامها الإنسان على سطح الأرض إنما تستند على دعامتين جوهريتين : أساس فكرى وأساس مادى .

وإذا كان الوجه المادى للحضارة يعطيها الشكل الظاهر والصورة المرئية المحسوسة فإن الوجه الروحي والفكرى هو الذى يؤسسها ويتعهدها : إرهاصات أولية ، فبذرة ينبثق منها الوميض الأول ، فوليد فى المهد لم تكتمل له أسباب النضوج والتكامل . فالفكر إذن هو الذى يعطى للإنسانية معنى وللوجود الإنسانى سندا وتبريرا ، ومهما خيل إى بعض المغالين فى النزعة العملية أنهم قد يكونون فى غنى عن الفكر العميق فإن هذا الفكر يؤسس بالضرورة تجاربهم ومنافعهم العملية . إنهم كالطفل الذى يقطف الثمار الناضجة ليتغذى بها دون أن يميز الشجرة التى حملت القطاف اهتماما ، فإذا استمر الأفراد على هذا النحو جف النبع الذى منه يرتوون وذبل النبت الذى ينتج القطاف ، وتوقف المصنع وانحسر تيار التقدم . فحقيقة الأمر أن النبع والنبت والمصنع لاتنتظم أمورها إلا حسب أفكار تبدأ فروضا ثم تستقيم بالجهد العلمى فتصبح نظريات لاتلبث أن تدخل مجال التطبيق ، فيكون منها الثمر الذى يمسك به ويترصده المتشدق بالمنفعة العملية ، غير عابىء بأنه إنما يروى الظمأ من سيال متدفق من نبع صاف رقراق يمثل خير مافى الانسان من خير وحق وجمال ألا وهو الفكر .

وإذا كان الفكر على وجه العموم هو المحرك الأساسى للنشاط الانسانى

---

(١) مقدمة الطبعة الأولى .

وهو جوهر الوجود الانسانى فإن الفكر الفلسفى بصفة خاصة ، وهو تعميق للمفاهيم الروحية إنما يحتل مركز الصدارة بالنسبة لسائر ألوان النشاط العقلى الأخرى ، فالمذهب الفلسفى إن هو إلا تعبير مركز على التيارات الأساسية التى تؤسس الحضارة وتبنى المجتمع وترشده ، وهى مشتقة من طبيعته الانسانية حسب ظروف الزمان والمكان والبيئة والمزاج .

فلا يمكن إذن أن ندرس تاريخ الأمم دون أن نتعرض لانتاجها الفكرى وأن نوجه إليه أكبر مزيد من الاهتمام . وإذا كان التاريخ السياسى والاقتصادى وغير ذلك من ألوان التاريخ ، إذا كانت هذه تحمل اللون الخاص للأمة التى يؤرخ لها ، فإن التاريخ الفكرى فضلا عن أنه قد يحمل هذا اللون الخاص للأمة التى يزدهر فيها ، إلا أنه مع هذا يتميز بطابع فريد وهو أنه قد يتجرد من « المحلية » ليترابط مع غيره من الانتاج الفلسفى للأمم الأخرى ، لأنه إنتاج إنسانى يصدر عن عقل الانسان ، والعقل قوة كلية إنسانية عامة تنتهى فى آخر الأمر إلى قوانين المنطق الأساسية ذات الكلية والضرورة والتى يفترض صحتها البدائى والمتحضر ، والأسود والأبيض ، والطفل والكهل على السواء الخ ..

لهذا كان لزاما على مؤرخى الفلسفة أن يتناولوا التراث الفلسفى على أنه نتاج الانسانية جمعاء ..

وفى هذه السلسلة التى نفتتحها بهذا الكتاب سنحاول أن نسير على ضوء ما أوجزناه من اتجاهات ، فنبدأ بالفكر الفلسفى عند اليونان ثم نتناول العصر الهيللينستى ، ثم الفكر الفلسفى الاسلامى ، ثم الفكر المسيحى فى القرون الوسطى ، ثم الفكر فى العصر الحديث ، وأخيرا

للفكـر المعاصر[1] .

أما مشكلات الفكر الفلسفى العامة فستفرد لها كتبا أخرى إن شاء الله .

واذا كان الفكر المعاصر فى المجتمع العربى هو امتداد طبيعى للفكر الإسلامى فى عصر النهضة الغربية ، فإن هذا الفكر الاسلامى قد استمد بعض مقوماته من التجربة اليونانية الفلسفية ، لهذا فإن كتابنا هذا إنما يعد فى نفس الوقت مقدمة لاغنى عنها لدراسة الفكر الاسلامى الفلسفى .

ولايفوتنا فى هذا المجال أن نوجه النظر إلى كتاب « تاريخ الفلسفة اليونانية » لأستاذنا المرحوم يوسف كرم فكتابنا الذى تقدمه اليوم هو ثمرة من غرس الأستاذ الكبير . وحسبى أن أصل بإنتاجى المتواضع إلى أن يكون رافدا متواضعا من هذا النبع الغزير ، فإليه أقدم هذا الانتاج المتواضع لعله أن يكون تعبيرا صادقا مخلصا عن ولاء التلميذ لأستاذه وتمجيدا لمفكر ممتاز لم يلق التقدير الكافى فى حياته ولعله أن يحظى به مع الخالدين .

كما لايفوتنى أيضا أن أشير إلى شخصية فذة ، وعالم قدير وباحث ممتاز فقدته أسرة الدراسات الفلسفية فى الجامعات العربية فى غضون هذا العام وهو الأستاذ محمود الخضيرى رحمه الله . كما أتوجه بالشكر الى

---

(١) تذكر فيما يلى الرموز الاصطلاحية التى سنستخدمها فى هوامش صفحات هذا الكتاب وما يليه من أجزاء أن شاء الله :

المرجع السابق = (ف . س) .

سيرد ذكره فيما بعد = (م . ب) .

ارجع الى النص الأصلى = راجع .

ورد ذكره فيما سبق = (ف . س) .

الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى على تفضله بتقديم هذا الكتاب الى القراء .

وإنى لآمل أن أكون قد وفقت فى عرض اتجاهات الفكر اليونانى فى هذه الفترة الطويلة منذ بزوغ هذا الفكر إلى مدرسة أفلاطون .

والله الموفق الى سواء السبيل .

بنغازى فى يوليو ١٩٦١

محمد على أبو ريان

مقدمة عامة

أولا : أهمية دراستنا لتاريخ الفلسفة

فى دراستنا الفلسفية ننهج منهجين إما أن نتناول المشاكل الفلسفية فى ذاتها فنعرض لها كموضوعات قائمة أمام الفكر ، وترد محاولات الفلاسفة لحلها حينئذ فى المركز الثانى من الأمية بالنسبة للمشاكل نفسها وهذا هو المنهج الأول .

أما المنهج الثانى : لدراسة الفلسفة فهو تتبع الفكر الفلسفى تاريخيا خلال النتاج الفلسفى للفلاسفة أنفسهم ، مع دراسة العوامل المؤثرة فى إنتاج الفيلسوف ، وصلاته بعصره ، واستفادته من السابقين عليه ، وتأثيره فى اللاحقين له . ونحن فى هذه الدراسة نعتبر الفكر الفلسفى ظاهرة من ظواهر الحضارة الإنسانية لها أصولها وتطوراتها إلى عصرنا هذا . أما تناول المذاهب الفلسفية كوحدة قائمة بذاتها أو فيما يعرف بدراسة المدارس الفلسفية ، هذه الدراسة تعتبر فى الواقع دراسة تجميع بين الأتجاهين الأول والثانى ، ولانريد أن نتناول هنا بالتفصيل مشكلة الدراسة التاريخية للفلسفة ومدى خضوعها للقواعد المعروفة فى الدراسات التاريخية الاخرى ، إلا أننا نكتنفى بالإشارة إلى أنه على الرغم من أن هناك صفة لايمكن انكارها وهى أن الفيلسوف مهما قيل عن عزلته فإن إنتاجه الفلسفى له أصوله المستمدة من جذور عميقة فى العصر الذى يعيش فيه ، حتى ولو كان تفكيره قد سبق هذا العصر ، وعلى الرغم من هذا فان المذاهب الفلسفية حين تتعرض لتفسير معرفتنا بالعالم المحيط بنا ، فان هذه المذاهب قوانين خاصة بها ذلك أن مشكلة بعينها قد تتفرع من مشكلة أخرى أو تتداخل معها ، أو أن مذهبا يستدعى ظهور مذهب آخر لنقده أو معارضته ، بقطع النظر عن

العوامل المحيطة بالفيلسوف .

ونلاحظ أن هناك اتجاها عند بعض المعاصرين من المؤرخين إلى بيان ما للعاملين السيكلوجي والاجتماعي من أثر في الانتاج الفلسفي ، بل إلى اعتبار النتاج الفلسفي نتاجا اجتماعيا خالصا ، كما يرى واضعوا علم الاجتماع المعرفي Sociology of Knowledge . ومهما يكن من شيء فان الدراسة التاريخية للفلسفة هي الأسلوب المبسط والمفصل في الدراسات الفلسفية .

وثمت مشكلة أخرى قد تواجهنا حين الكلام عن تاريخ الفلسفة ، وهي هل يمكن القول بأن لكل شعب فلسفة خاصة به وتاريخا لهذه الفلسفة ، وأن هناك فلسفة قومية لها طابع مميز عند كل طائفة من البشر ؟ لكي نجيب على هذا التساؤل يجب أن نفرق أولا بين الفلسفة اليونانية التي هي أسلوب خاص من الفكر يخضع لقواعد المنطق ، وبين النظرات الفلسفية التي تتناول جوانب مختلفة من الوجود وتعرضنا عرضا دون محاولة البرهنة عليها أو ادماجها في نظام عقلي محكم يخضع للضرورة العقلية . وإذا قصرنا إطلاق لفظ « الفلسفة » على المعنى الأول ، فإنه لايمكن أن يقال إن لكل شعب نتاجا فلسفيا خاصا به ، حتى ولو كان متحضرات ، وهذا لاينفي أن لدى الكثير من الشعوب مصلحين اجتماعيين وأخلاقيين وأنبياء وأولياء ، ومهما قيل عن وجود نظرات فلسفية عند الهنود والصينيين فانها نظرات مشوبة بطابعين هما الطابع الصوفي والطابع الاخلاقي .

فلم يكن للفلسفة الهندية وجود مستقل عن الدين ، وإن كان بعض المؤرخين قد حاول أن ينسب الى الهنود بعض النظريات الفلسفية التي وردت فيما بعد عند فلاسفة اليونان ، ولكن الثابت قطعا أن هذه لم تكن إلا

محاولات أولية لم ترق إلى مستوى النضج الفلسفي عند اليونان . وما قيل عن الهنود والصينيين ينطبق على الفكر المصرى القديم [1] رغم أن بعض الفلاسفة اليونان مثل أفلاطون زاروا مصر وتلقوا العلم فى معاهدها [2] .

كل هذا لاينفى أن الفكر الشرقى القديم قد تسرب إلى المحيط العقلى اليونانى ، على أ هذه العناصر الشرقية مالبثت أن امتزجت بالفكر اليونانى . والثابت على أى حال أن نشأة الفلسفة عند اليونان جاءت نتيجة لتطور داخلى فى الحياة العقلية عندهم ، فقد تناولوا بالنقد الحر المحايد نظمهم الدينية التى كانت تتمثل فى مجموعة من الأساطير الخرافية ، هى فى معظمها من نسج الخيال ، وتعرضوا أيضا لتقاليدهم وأخلاقهم وعاداتهم ونظمهم السياسية وأحلوا محلها نظما محكمة لاتخضع إلا لدواعى المنطق والعقل ويسيطر عليها قانون عام Logos .

وقد ظلت هذه الروح اليونانية تؤثر فى تاريخ الفكر البشرى فى مختلف عصور تطوره ، فكان لها أكبر الأثر فى قيام الحضارة الغربية الحديثة . ومن ناحية أخرى لايمكن أن ننظر الى الفلسفة اليونانية على أنها تمهيد الفلسفة الحديثة فحسب ، بل أنها تمثل فى ذاتها مذاهب لها قيمتها من الناحية الفلسفية وذلك من حيث أنها تعبير عن حياة الإنسان العقلية فى فترة من فترات تاريخه الحضارى ، لاسيما وأن الفلسفة لم تكن بعيدة عن الحياة العامة لليونانيين فى ذلك العصر ، فقد كان لها مدلولان : أحدهما نظرى وهو التفسير الفلسفى للوجود ، والآخر عملى وهو اعتناق موقف خاص إزاء الحياة اليومية التى يحياها الإنسان من النواحى الخلقية والسياسية

---

(١) « راجع الفلسفة فى الشرق » ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ، طبعة القاهرة .

(٢) سنتناول مشكلة الأصول الشرقية الفلسفة اليونانية فيما بعد .

والدينية هذا الموقف الخاص يتحكم فيه مبدأ إنسانى كان فى مركز القداسة عند اليونانيين وهو كفالة العيش فى حرية تامة لكل مواطن ، أى أن لكل فرد حرية التعبير عن آرائه بالطريقة التى يختارها . وكان عدم وجود سلطة دينية جامدة متحكمة من العوامل التى ساعدت على قيام الفلسفة فى جو تسوده الحرية الفكرية حيث تمكن الفلاسفة من محاولة تفسير العالم والخلق حسب ما يمليه عليهم فكر حر مستقل . وكذلك كان الأمر فيما يتعلق بالأخلاق ، فإن عدم وجود أخلاق قائمة على الدين شجع الفلاسفة على الخوض فى المشاكل الأخلاقية وبذلك حلت الفلسفة محل الدين فى وضع القيم الأخلاقية لحياة فاضلة . ولما كانت بلاد اليونان فى ذلك الوقت مسرحا لقلاقل سياسية وثورات داخلية وانتقاد السلطة الأرستقراطية الحاكمة لذلك كان على المفكرين الأحرار أن يضعوا الأسس لقيام مجتمع أفضل ، وهذا بالفعل هو ما حاوله كل من أفلاطون وأرسطو .

وخلاصة القول أنه بينما نجد أن فلسفة القرون الوسطى المسيحية والإسلامية وكذلك الفلسفة الحديثة قد نشأت فى جو تشيع فيه السلطة الدينية — مما دعا الفلاسفة إلى مواجهة كثير من المواقف الصعبة ، فتارة يدافعون عن الدين ، وطورا يحاولون التوفيق بينه وبين الفلسفة وتارة أخرى يثورون على سلطته أو يتجاهلونه — نجد من ناحية أخرى أن الفسلفة اليونانية قد نشأت حرة طليقة لا أثر لضغط السلطة الدينية عليها ، ذلك أنه لم يكن الدين أقوى على الفكر اليونانى فى ذلك العصر .

ثانيا : التعريف

بمصادر تاريخ الفلسفة اليونانية

نلاحظ أن فلاطون هو الفيلسوف الوحيد الذى وصلتنا كتاباته كاملة تفريبا ، وذلك لأن النشاط الأدبى كان عاملا هاما فى حياته الفسلفية ، وقد وصلتنا أيضا معظم كتابت أرسطو فيما عدا كتابات شبابه األول ، وكذلك وصلتنا كتابات شيشرون [1] وسنيكا [2] ومارك أوويل [3] وإنكتيتوس [4] .وأفلوطين (٥) . ومن ناحية أخرى نجد أن عددا كبيرا من الفلاسفة لم يدون آراءه ، وكل ما نعرفه عنهم ما نقله عنهم فلاسفة متأخرون من أقوال شفوية . وعلى العموم فإن معظم مصادر الفلسفة اليونانية فى الفترة السابقة

---

(١) شيشرون M. Tullius Cicero فيلسوف رومانى ولد فى ٣ يناير سنة ١٠٦ وكانت وفاته فى ٨ ديسمبر سنة ٤٣ق . م تأثر بالنزعة التلفيقية ودرس الرواقية والأبيقورية مع ميل الى الرواقية من الناحية الأخلاقية وقد كان خطيبا مفوها شارك فى الحياة السياسية الرومانية . راجع :
. Copleston A
Hist. of Philosophy, London 1956 Vol L, P. 718 .

(٢) سنيكا Seneca فيلسوف أخلاقى رواقى كان وزيرا للامبراطورية نيرون وتوفى سنة ٦٥ م (م . س) .

(٣) مارك أوريل Marcus Aurelius ولد سنة ١٢١ وتوفى سنة ١٨٠م وهو فيلسوف رومانى تأثر بإبكتيتوس . وقد أصبح امبراطورا رومانيا من سنة ١٦١ الى سنة ١٨٠م .
راجع : Zeller : Outines of the hist. of Greek philo.p. 271

(٤) ابكتيتوس Epectetus فيلسوف رواقى ولد سنة ٥٠ وتوفى سنة ١٣٨م وكان عبدا لأحد قواد الامبراطور نيرون وعندما أعتق تابع حياته فى روما حتى طرد منها مع الفلاسفة فى عهد الامبراطور دوسيان Domitian فأسس مدرسة فى نيقوبوليس من أعمال أبروس .

(٥) أفلوطين Ploinus فيلسوف الإسكندرية ولد فى مصر سنة ٢٥٣م وتوفى فى روما سنة ٢٧٠م (ف . ب) الجزء الثانى من تاريخ الفكر الفلسفى .

على سقراط قد فقدت ، ولحسن الحظ استن الفلاسفة اليونانيون الذين وصلتنا كتاباتهم سنة سرد الآراء السابقة عليهم وهو مايسمى Doxographie وسنحاول في هذا الفصل التعريف بالمصادر الأساسية التى استمد منها المؤرخون مواقف الفكر الفلسفي عند اليونان فترتب هذه المصادر في ثلاث مجموعات .

المجموعة الأولى من المصادر :

هذه المجموعة تشتمل على ما ذكره الفلاسفة اللاحقون عن السابقين عليهم وكانت مدرسة ديمقريطس [1] في القرن الخامس قبل الميلاد أول من أهتم بدراسة المسائل السابقة عليها دراسة منهجية وقلدها في ذلك السوفسطائيون [2] ثم أفلاطون [3] ولكن الذى نعرفه معرفة يقينية هى محاولة أرسطو [4] عرض الآراء السابقة عليه بصدد كل مشكلة يعرض لها ، وقد تبعه في هذا الاتجاه تلميذه ثاوفراسطس [5] الذى ألف كتابا في « آراء الطبيين » « فيزيكون دركساى » [6] وهو أول عمل باليونانية يكتب عن تاريخ

---

(١) ديمقريطس Demoeritus من القائلين بمذهب الجزء الذى لايتجزأ (ف . ب) .

(٢) السوفسطائيون Sophists (ف . ب) .

(٣) أفلاطون Plato (ف . ب)

(٤) أرسطو Aristotle (ف . ب) .

(٥) ثاوفراسطس Theophrastus أحد تلامذة أرسطو وقد تولى رئاسة المدرسة المشائية بعد سنة ٢٢٢ ق . م وظل رئيسا للمدرسة حتى وفاته سنة ٢٨٨ق . م تقريبا . وقد تابع ثاوفر أسطس طريقة أرسطو في سرد آراء الفلاسفة السابقين عليه فصنف أول مؤلف يونانى سرد فيه تاريخ الفلسفة اليونانية وسماه الأراء الطبيعية Phisicon doxai أو « أراء الطبيميين » .

(٦) فيزنكون دوكساى : انظر التعليق السابق (٢) .

الفسلفة اليونانية . ويعد من أهم مصادر التاريخ الفلسفة فى الفترة السابقة على سقواط [١] ، وكان فى الواقع المصدر الذى استقى منه معظم من كتب عن تاريخ الفسلفة اليونانية بعد ذلك .. فاعتمد عليه الفيلسوف أيتيوس [٢] فى كتابه عن الفلسفة الذى أرخ فيه الفلاسفة من أفلاطون حتى عصره ، ونقل عن هذا الأخير مؤلف كتاب (حول آراء الفلاسفة الطبيعيين) حوالى سنة ١٦٠ بعد الميلاد وقد نسب خطأ ليلوتارك [٣] ، وكذلك جمع يوحنا ستوبوى [٤] مقتطفات من كتاب أيتيوس فى القرن الخامس الميلادى .

المجموعة الثانية من المصادر :

وهى التى تتناول تاريخ حية الفلاسفة أنفسهم وهى مصدر هام فى تاريخ الفلسفة . وأول من استن هذه الطريقة أتباع المدرسة المشائية . وقد بدأ هذا الأسلوب فى الترجمة لحياة الفلاسفة تلميذ لأرسطو تأثر بالفيثاغورية هو أرستوكسين الطارنطى [٥] . وبينما نجد هذه الترجمات مليئة بالقصص والخرافات والمواقف الشخصية ، نجد رجال مدرسة الإسكندرية الفلسفية يحاولون التثبت من صحة ما نسب الى الفلاسفة ، وقد قامت بالفعل فى

---

(١) سقواط Socrates (ت . ب) .

(٢) أيتيوس Aetius فيلسوف مؤرخ وضع مؤلفه حوالى سنة ١٠٠ ق . م .

(٣) بلوتارك Plutarch of Chaerones ولد سنة ٤٥م (ف . ب).

(٤) يوحنا ستوبرى John of Tarentum أدخل بعض تعاليم الفيثاغورية الجديدة فى المدرسة المشائية .

(٥) أرستوكين الطارخلى Aristorenus of Tarentum أدخل بعض تعاليم الفيثاغورية الجديدة فى المدرسة المشائية .

الإسكندرية حركة علمية لتصحيح المخطوطات القديمة تولاها نخبة من النحويين [1] في الإسكندرية ثم في أثينا وروما وأنطاكيا . وأهم مصدر في هذه الفترة هو ثبت (كتالوج) لشاعر ومؤرخ اسكندرى يدعى كليماك الفوريناثى [2] ونجد أيضا كتابات ديوجين اللاترسى [3] فى مؤلفه « حياة وآراء الفلاسفة » وقد وصلتنا نسخة غير كاملة منه . وقد حاول ديوجين الرجوع إلى المصادر الأصلية فى كثير من الحالات ، وقد اتجه تلميذ لكليماك إلى الجمع بين العنصرين القصصى والمذهبى فى التاريخ لحياة الفلاسفة . وهناك محاولات أخرى متعددة لرجال مدرسة الإسكندرية نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر محاولة كل من فورفوريوس [4] ويامبليخوس [5] وضع سيرة أسطورية لفيثاغورس [6] ثم محاولة هرميبوس [7]

---

(١) النحويون The Grammarians علماء ومفكرو مدرسة الإسكندرية القديمة الذين وضعوا النصوص القديمة موضع الدراسة والبحث الدقيق .

(٢) كليماك الفوريناثى Callimacus of Cyranica من علماء الإسكندرية المتأثرين بأرسطو ، وضع ثبتا ضخما عن الفلاسفة .

(٣) ديوجين اللاترسى Diogenes Laert عاش خلال القرن السادس الميلادى ، ألف كتابا عن حياة الفلاسفة ومذاهبهم .

(٤) فورفوريوس Prophyry من تلامذة أفلوطين ٢٢٣/ ٣٠٥م شرح بعض كتب أرسطو وبعض محاولات أفلاطون . واشتهر بأنه أخرج مذهب أفلوطين على صورة مجموعة من المقالات أسماها بالتاسوعات ، وهو واضع كتاب إيساغوجى أي المدخل الى مقولات أرسطو .

(٥) يامبليغوس Lamblicbus من زعماء الفرع السورى للأفلاطونية المحدثة توفى حوالى ٣٣٠م وكان تلميذا لفورفوريوس .

(٦) فيثاغورس Pythagoras (ق. ب) .

(٧) هرميبوس Hermippus of Smyrna تلميذ كليماك الفوريناثى وضع مؤلفه سنة ٢٠٠ ق . م .

وضع قاموس للفلاسفة حسب الترتيب الإبجدى .

المجوعة الثالثة من المصادر :

وهى المصادر التى تتناول المدارس الفلسفية أى تلك التي تعرض المشاكل الفلسفية وتبين أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين المدارس المختلفة . وأهم ما وصل إلينا بهذا الأسلوب كتابت سوشين [١] الإسكندرى الذى ألف بين ٢٠٠ / ١٧٠ ق . م . ثم كتابات ديوقليس ألمفيترى وملياجر الجدارى الذى ولد حوالى سنة ٨٠ ق . م . وقد ألف كتاب عن مذاهب الفلسفة وصلنا منه الجزء الخاص بمدرسة أفلاطون والمدرسة الروافية .

وأهم مصدر فى هذه المجموعة بعد كتاب ثاوفراسطس على وجه العموم هو كتاب أبولودووس [٢] المسمى « بتاريخ المذاهب » وهو يؤرخ لفترة تنتهى سنة ١١٠ ق . م . تقريبا ، وهناك مصادر أخرى متعددة مثل كتابات شيشرون وبلوترك وجالينوس الطبيعى [٣] وسكستوس إمبريكوس [٤] والآباء المسيحيين [٥] ويبج أن نشير هنا الى التعليقات والشروح التى أضيفت

---

(١) Sotion of Alexandria ألف فيما بين سنة ٢٠٠/ ١٧٠ ق.م .

(٢) أبولودروس Aopllodorus وضع تاريخا للفلاسفة تضمن الجزء الأول منه ما وضعه (إراستينس) الفورينائى عن فلاسفة القرن الثالث ق .م .م أضاف اليه تاريخ فلاسفة اليونان إلى حوالى سنة ١١٠ق . م . جـ٢ .

(٣) جالينوس الطبيعى Galen ١٢٩ / ١٩٩ م .

(٤) سكستوس امبريكوس Empiricus من الشكاك المتأخرين عاش فى أواخر القرن الثانى أو اوائل الثالث للميلاد (ف . ب) . جـ٢ .

(٥) الآباء المسيحيون المدافعون عن الدين المسيحى فى القرون الأولى من انتشاره .

إلى مؤلفات الفلاسفة فى الفترة الأخيرة من العصور القديمة وعلى الأخص فيما يتعلق بمؤلفات المدرسة المشائية ، فقد كتب أندرونيقوس الرودسى [1] ملاحظات وتعليقات على كتب أرسطو وثارفراسطس وكذلك شروح الإسكندر الأفروديسى [2]، وشرح سمبليكيوس [3] الأفلاطونى المحدث الذى كتب شرحا على كتاب الطبيعة لأرسطو .

وعلى العموم فقد اقتصرت جهود المدارس الفلسفية فى الفترة الأخيرة من العصر القديم على الجمع والتعليق والشرح أو ما يعرف بمحاولات التلفيق والنخير وذلك بعد أن نضب معين الابتكار الفكرى ومضى عصر الفلاسفةالكبار على ما سنرى فى الفصول القادمة .

---

(١) أندرونيقوس الرودسى Andronicus of Rbodes عاش خلال القرن الأول قبل الميلاد وكان ترتيبه العاشر بين فلاسفة المشائية الذين درسوا فى أثينا باستثناء أرسطو .

(٢) اسكندر الأفروديسى Alexander Aphrodjas من شراح أرسطو ، درس الفلسفة المشائية فى أثينا بين سنة ١٩٨ ، ٢١١م (ف . ب) .

(٣) سمبليقيوس Simplicius من شراح أرسطو (ف . ب) .

ثالثا : الفكر السابق على ظهور الفلسفة اليونانية

مشكلة الأصول الشرقية للفلسفة اليونانية

لقد سبق لنا أن أشرنا فى المقدمة العامة إلى خطل الرأى القائل بإرجاع الفلسفة اليونانية إى أصول شرقية ، وسنحاول الآن – قبل أن نشرع فى دراسة العوامل الممهدة لظهور الفلسفة عند اليونان – أن نلقى الضوء على الفكرة الخاطئة عن مصادر استعداد الحضارة اليونانية . ذلك أن طائفة من المؤرخين يرجعون أصول الحضارة اليونانية إلى الحضارتين البابلية والمصرية القديمة [1] .

الحضارة اليونانية القديمة

وحقيقة الأمر أنه كان ثمة متأصلة على شواطىء بحر إيجه ، ولهذا السبب فان الحضارة اليونانية التى أنتجت الفلسفة كانت إحياء لحضارة أيونية أقدم منها ، أهتمت أبلغ الاهتمام بالفن والعلم ، ولهذا فاننا نجد معظم فلاسفة اليونان الأولين منحدرين من أصل أيونى ، بل إن عبادة الإله أبولو Apollo قد إنحدرت إلى اليونانيين من الشمال [2] عن طريق الآخيين [3] وليس من الشرق أو من الجنوب ، وكذلك الحال فيما يختص

---

(١) مثل بول ماسون أورسل ، وول ديورانت ، وسارتون – راجع أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل من ٤١ وما بعدها – الطبعة الرابعة – حيث نجد المؤلف يستعرض آراء المؤيدين والمعارضين ثم يدافع عن وجهة النظر المؤيدة للاستمداد الشرقى . والواقع أن الفكر الشرقى القديم كان مرتبطا بالدين وطقوسه ، ومن ثم فلم يكن متخررا من سلطة الدين والدولة ، وظل تعوزه الروح النقدية المرة والبرهنة المنطقية المحكمة التى هى عماد الفلسفة وأساس بنائها المذهبى .

(٢) راجع Farnell. Cults of the Greek States. PP. 98

(٣) راجع : الإغريق – تأليف ، كيتو – ترجمة عبد الرازق يسرى ص ١٣ وما بعدها .

بالدين الأولمبى ، ويرجع الفضل الى هذا المصدر فى أن الدين اليونانى لم يكن له طبقة خاصة من الكهنة ، كما كان الحال فى مصر القديمة مثلا .

وليس معنى هذا أن الحضارة اليونانية ظلت بمعزل عن الحضارات القديمة المجاورة لها ، بل يجب القول بأنه قد حدثت بعض التأثيرات المتبادلة بين هذه الحضارات العريقة . ولكى نعرف مدى الصلة بين هذه الحضارات الشرقية القديمة والفكر اليونانى ، يجب أن نتناول هذا الفكر بالدراسة حتى يتضح لنا مدى تأثير الحكمة الشرقية القديمة على العقل اليونانى . وجدير بالذكر أن كتاب اليونان فى فترة إزدهار الفلسفة لم ترد فى كتاباتهم أية

مدى تأثير الحضارة المصرية القديمة على الحضارة اليونانية

إشارة الى أنهم استمدوا فلسفتهم من الشرق . وقد كان فى استطاعة هيرودوت مثلا أن يذكر ذلك لو كان قد سمع به ، لأن هذا الادعاء - إن وجد - سيؤيد رأيه المعروف القائل باستمداد الحضارة اليونانية والدين اليونانى من مصر القديمة ، فقد ذكر هيرودوت أن عبادة الإله ديونيوس ، وكذلك عقيدة التناسخ قد جاءت من مصر[1] وهذا أمر غير مقطوع بصحته ، ومع ذلك فإن هاتين الفكرتين لا علاقة لهما بالفلسفة الطبيعية فى المدارس اليونانية المبكرة .

فاذا رجعنا إلى أفلاطون نجد أنه على الرغم من أنه كان يكن احتراما عظيما لمصر وحضارتها - بعد أن زارها وعرف علومها - إلا أنه يذكر فى الجمهورية[2] وفى القوانين[3] أن المصريين كالفينيقيين من الشعوب ذات

---

(1) Herod., ii 49 , 123 .

(٢) الجمهورية (435 e) .

(٣) القوانين (747 b) .

النزعة العملية فهم يختلفون عن اليونانيين ذوى النزعة الفلسفية .

نشأة الرياضيات في مصر

ونجد أرسطو يشير فى الميتافيزيقا [1] إلى نشأة إلى نشأة الرياضيـات فى مصـر ، ولكنه يستدرك فيذكـر أن الرياضيات عند المصريين كانت متجهة الى الناحية العملية فحسب أى إلى الناحية التطبيقية لا النظرية كما يقول بذلك أفلاطون أيضا ، ولو كان أرسطو قد تناهى اليه وجود فلسفة مصرية لأشار الى ذلك فى استعراضه للفلسفات السابقة عليه .

علم الحساب

وإذا رجعنا إلى أقدم الوثائق [2] التى تسجل مدى فهم المصريين القدماء للهندسة والحساب فإننا لانجد سوى عمليات حسابية تشتمل على مقاييس وموازين للغلال والفاكهة ، وبعض هذه يتضمن كيفية توزيع عدد من الأشياء على عدد من الأشخاص ، كتوزيع عدد من الأرغفة أو الجرار .. الخ وحساب مجموع الأجور الواجب توزيعها على عدد من العمال .

وهذا ما أشار اليه أفلاطون بالفعل فى القوانين [3] إذ أنه يذكـر أن أطفال المصريين الذين كانوا يتعلمون بالحروف مسائل عن كيفية توزيع عدد من التفاح أو الزهور على عدد كبير أو صغير من الناس . وهذا الاتجاه هو ما

(١) الميتفيزيقا (A. I. 981 b) .

(٢) مثل ورقة بردى Rhind المحفوظة فى المتحف البريطانى ، وهى من وضع شخص يسمى أحمس وتتضمن بعض قواعد حسابية وهندسية .

(٣) القوانين (819 h) .

نقله اليونانيون عن المصريين وسموه باللوغسطيقا Logistike .

ولكننا لانجد عند قدماء المصريين دراسة علمية للأعداد ، وهى ما أسماه اليونانيون بالإرتماطيقا Arithmetike .

علم الهندسة

وكذلك الأمر فيما يختص بالهندسة ، فهيرودت يذكر أن علم الهندسة عند المصريين القدماء ذو نشأة عملية ، فقد كان من الضرورى أن يقيسوا مساحة الأراضى الزراعية بعد انحسار فيضان النيل عنها . وقد كانت القواعد التى وضعوها لتحديد مساحة هذه الأراضى لاتصدق الا اذا كانت هذه الأراضى مستطيلة الشكل ، وقد كانت المساحات الزراعية تتخذ هذا الشكل بالفعل ، وبذلك صلحت هذه القواعد لهذه الغاية العملية فحسب . وثمت قواعد أخرى وضعها المصريون فى الهندسة بخصوص المثلثات ، ولكنها لم تكن تخرج أيضا عن دائرة الفائدة العملية المباشرة .

وقد استفاد اليونانيون من هذا كله ، ولكنهم مضوا شوطا بعيدا فى سبيل إنشاء علم الهندسة النظرية على يد الفيثاغوريين . فقد أقام هؤلاء علم الهندسة على أساس من البرهنة النظرية على قضايا الهندسة العملية عند المصريين ، والدليل على هذا أن معظم مصطلحات علم الهندسة يونانى الأصل .

مدرسة الاسكندرية ودورها

ولعلنا نتساءل عن أسباب الخلط الذى وقع فيه المؤرخون بإرجاعهم أصل الرياضة النظرية والفلسفة إلى المصريين القدماء .

لقد حدث بعد أن انتشرت الثقافة اليونانية فى مصر عن طريق مدرسة الإسكندرية أن أقدم فيلسوف على تفسير التوراة مستخدما أساليب وأفكار الفلسفة اليونانية ، وكذلك استخدمها المصريون لتبرير عقيدة ايزيس وأزوريس Isis and Osiris . ونتج عن ذلك أن ظن بعض المؤرخين والفلاسفة أن الفلسفة اليونانية مستمدة من تعاليم التوراة أو من الدين المصرى القديم ، فنجد نومينيوس الفيثاغورى يذكر ، « أن أفلاطون ليس سوى موسى ينطق باليونانية ، أى أن فلسفة افلاطون مستمدة من التوراة . ولاشك أن هذا الخطأ الملحوظ إنما يرجع إلى الأحكام التلفيقية غير الدقيقة والتى كان مصدرها الأول مدرسة الاسكندرية فى عهدها المتأخر .

الفن اليونانى والفن المصرى القديم

وإذا كان الفن اليونانى قد تأثر بالفن المصرى القديم ، فإن ذلك لايعنى أن الفلسفة قد تأثرت هى الأخرى بالعقيدة الدينية عند المصريين ، ذلك لأن الفن تراث مادى من الممكن أنم ينتقل من شعب الى آخر بدون لغة خاصة . أما الفلسفة فهى حصيلة الفكر المثقف ، ولايمكن أن تنتقل إلا عن طريق الصحائف المكتوبة أو عن طريق أسلوب المشافهة الدقيق لأنه يستعرض أمورا مجردة . ولم يورد المؤرخون اليونانيون ما يثبت أن أحدا من اليونانيين درس اللغة المصرية القديمة دراسة دقيقة تسمح له بأن ينقل عنها علما دقيقا كالفلسفة [١] .

لدى المصرين

ومع ذلك فإن الدراسة التاريخية لمصر القديمة ، قد أثبتت أنه لم يكن أو الشرقيين عامة فلسفة على النسق الذى ابتكره اليونانيون ، وإذا قيل أن الهنود كانت لديهم فلسفة ، وأنهم أثروا فى

---

(١) راجع . Gomperz : Greek Thinkers Vol. i. P. 95

الهند والفلسفة الفلسفة اليونانية ، وأن الفلسفة اليونانية مصدرها الهند ، فإننا ترد على القائلين بذلك بأن الفلسفة الهندية نفسها قد ازدهرت

بفضل الفلسفة اليونانية بعد فتوح الإسكندر الأكبر ، وقد ظهرت المذاهب الهندية بالفعل فى وقت متأخر عن مذاهب الفلسفة اليونانية . ولسنا نقصد ما بالفلسفة الهندية تصوف اليوبانيشاد والبوذية ، على الرغم من أن الفلسفة الهندية تأثرت بهما أبلغ تأثر .

وأما عن الثقافة الفارسية القديمة ، فان المراجع التاريخية

الثقافة الفارسية لاتشير الى فلسفة خاصة للفرس، وإن كانت الثنائية الفارسية القائلة بإلهين : إله للخير وإله للشر ، أو للنور والظلام — قد شقت طريقها إلى النحل الصوفية اليونانية كالأورفية وغيرها . ومن الممكن أيضا أن نسلم بتسلل بعض الآراء الفارسية إلى الفلسفة اليونانية كفكرة النار المقدسة عند هرقليطس ، وثنائية أفلاطون بين المحسوس والمعقول أو بين الخير بالذات وعالم الشر أى عالم المحسوسات . ولكن يرجع الفضل الى اليونانيين فى صياغة هذه الأفكار فى صورة فلسفية محكمة .

أما عن تأثير الحضارة البالبية فى الفكر اليونانى ولاسيما

الحضارة البابلية فيما يتخصص بالدراسات الفلكية عند البابليين ، فإن الذى نعرفه عن بابل القديمة ، أن علماءها كانوا يهتمون برصد النجوم لغايات عملية ودينية وسحرية ، أى

علم الفلك وغايته العملية أن علم الفلك عندهم كان موجها لخدمة « التنجيم » وحساب الطوالع . على أن الفضل يرجع إليهم فى وضع أول تقويم فلكى ، ولكنه كان غير دقيق . وتكلم البابليون أيضا عن الكواكب ، وحركاتها الظاهرية وعن الخسوف والكسوف

وأشاروا إلى أن الظواهر العلوية إنما تحدث فى دورات . ويلاحظ أن تطور الأرصاد الفلكية عند البابليين ووصولها إلى مرحلة الكمال ، قد حدث بعد عصر الاسكندر الأكبر أى خلال الفترة التى كانت فيها بابل تحت حكم اليونان . والواقع أن اليونانيين القدماء الذين بحثوا فى الفلك لم يتلقوا علمهم عن بابل القديمة ، فلم ترد الأسماء البابلية للكواكب إلا في كتابات أفلاطون . بينما نجد أن الطبيعيين الأوائل من الفلاسفة قد اهتموا بدراسة الكواكب وعلم الفلك .

علم الفلك عند اليونانيين

والثابت أن الفلكيين قد بدأوا دراساتهم مستقلين عن العلم البابلى ، وأن هذه الدراسات قد استكملت ونضجت فى مدرسة الاسكندرية .

ويرجع الفضل الى اليونانيين فى اكتشاف كروية الأرض ، وكيف أنها غير محمولة على شىء . وكذلك فقد وضعوا النظرية الصحيحة التى تفسر الكسوف والخسوف ، وأثبتوا أيضا أن الأرض ليست مركزا للمجموعة الشمسية ، بل أنها تدور حول المركز مثلها مثل سائر الكواكب الأخرى ، وهذ يبين إلى حد كبير الفرق الشاسع بين علم الفلك عند اليونانيين وأرصاد الفلكيين السابقين عليهم .

الخلاصة

وخلاصة القول أن النظرة اليونانية للظواهر الأرضية أو السماوية كانت تختلف كثيرا عن نظرة الشرقيين لها .
فإذا كان الشرقيون قد تجمعت لديهم حقائق وأرصاد كثيرة عن الكون ، فإن الفضل يرجع إلى اليونانيين فى صياغة هذه الحقائق بأسلوب علمى مما يسر لهم بعد ذلك أن يمضوا فى طريق الكشف والتقدم العلمى .

وقد تميز العهد الأول للفلسفة اليونانية بوجود ارتباط وثيق بينها وبين العلم اليونانى وخضوعها لمنهجه ، بحيث كان أوائل الفلاسفة الطبيعيين من بين علماء اليونان المبرزين فى نفس الوقت .

التمهيد لظهور الفلسفة اليونانية

الفلسفة إذن بمعناها الخاص نتاج يونانى أصيل ، على أنها كان يجب أن تخضع لسنة التطور فى نشأتها الأولى : فتبدأ إرهاصات وليدة ثم لاتلبث أن تكتمل لها أسباب النضج والتكامل ، وتتفرع الى مدارس وتيارات تتعرض أو تلتقى خلال تاريخ الإنسانية الطويل .

وقد حدث هذا كله بالفعل : فنجد طائفة من العوامل والأفكار الأولية تمهد الطريق شيئا فشيئا حتى يفضى السير الى ظهور المذهب الفلسفى عند اليونان .

١ - هوميروس :

وكانت الأشعار الهوميرية - وهى أول عمل أدبى فى تاريخ اليونان - أولى الخطوات التمهيدية فى الطريق إلى الفلسفة .

ومهما يكن من صحة نسبة هذه الأشعار إلى هوميروس [١] فإن

---

(١) ينسب هيلانيكوس Hellanicus - وهو أحد الكتاب اليونانيين القدماء - هوميروس الى القرن الثانى عشر قبل الميلاد ، بينما يذكر هيرودوت أنه عاش فى القرن التاسع ق . م . وربما كان رأى هيرودوت أكثر صوابا من الرأى الأول . ولكن بعض النقاد يشكون فى نسبة الالياذة والأوديسة الى هوميروس - بل يرون أن الالياذة من نظم اكثر من شاعر واحد - أما الأوديسية فان أغلب النقاد يرون أنها ليست من عمل هوميروس ، اذ هى ذات طابع مختلف عنها .(راجع : كيتو ، الأغريق ص ص ٧٧ - ٧٨) .

يهمنا فى هذا المجال أن هذه الأشعار ظهرت فى أيونية المشرح الأول لظهور الفلسفة ، ونحن نجد صورا من تأثير الحضارة الأيونية القديمة فى هذا العمل الأدبى الخالد ، بل إن هوميروس يستخدم لغة الآخيين ، ويقال إنه كان أشد أشعاره فى بلاط أمرائهم ، ونجد كذلك أن معظم الآلهه والأبطال الذين رجه اليهم عبارات التعظيم والتمجيد كانوا من الآخيين[1] .

وقد ظلت الإلياذة والأودية قرونا طويلة أساسا للتربية والتعليم اليونانى ، بل لقد سميت هاتان القصيدتان « بإنجيل اليونان » . وكان فريق من المنشدين والقصاصين ينتقلون من بلد إلى آخر يتلون مقتطفات من الإلياذة مصحوبة بالشرح والتعليق وقد أشار أفلاطون الى ذلك فى محاورة إيون Ion ولكنها إشارة مليئة بالسخرية والتهكم لأن أفلاطون كان يرفض وجود الشعراء من أمثال هوميروس فى مدينته المثلى .

وقد بلغ افتنان اليونانيين بالإلياذة حدا جعل الرجل العادى منهم يحفظ مطلعها[2] عن ظهر قلب . وموضوع هذه القصيدة حرب طروادة ،

---

(١) راجع : Ridgeway : Early age of Greeks, p. 674

(٢) راجع : كيتو : الإغريق (الترجمة العربية) ص ٥٤ - ٦٢ حيث نجد مطلع الإلياذة ومقتطفات منها « انشدى ياربة الشعر غضبة أخيليس Aehilles بن بليوس Peleus ، تلك الغضبة المدمرة التى جلبت ألوانا من الحزن تعد بالألوف ، وأطاحت بأرواح أبطال صناديد كثيرين إلى عالم الأموات ، وتركت أجسادهم طعمة للكلاب والجوارح ، فتحققت إرادة زيوس . أبدئى حيث بدأ النزاع بين أجاممنون ملك الناس وأخيليس العظيم » .

« إن أپولون هو الذى أوقع العداوة بين أجاممنون وأخيليس فأرسل وباء فتك بالجيش لأ أجاممنون بن أتريوس عامل كاهنه باحتقار عندما جاء الى سفن الآخيين ليدفع =

ولكن هوميروس لايقوم بدور المؤرخ لهذه الحرب التى دامت عشر سنوات كاملة بل يكتفى بأنه يمس الجانب المأسوى فيها ، وهو يعرضه بوضوح فى

= فدية أبنته ومعه مال كثير حاملا إكليل أبولون وقد توسل الى الآخيين جميعا كما توسل الى ابنى أتريوس قائلا : : يابنى أتريوس ويأيها الآخيون الآخرون المدججون بأحسن السلاح عسى أن يهبكم الآلهة الذين يسكنون جبل أولمبوس فتح مدينة بريام وأخذ أسلابها والعودة إلى أوطانكم منصورين . أطلقوا لى صراح إبنتى فحسب وهاكم الثمن وأظهروا احترامكم لإبن زيوس ، أبولون بعيد الرماية !!
عند ذلك هتف الآخيون جميعا : أجل احترموا الكاهن واقبلوا هداياه الفاخرة ، لقد هتفوا جميعا ماعدا أجاممنون الذى لم يرقه ذلك فطرد خريسيس بازدراء وقال له بغلظة « لاتدعنى ياسيدى أراك الآن أو فى أى وقت تتكسح الى جانب سفننا الجوفاء ، وإلا فلن تجد لك نصيرا فى صولجانك أو إكليلك المقدس . وإنى لن أطلق صراح إبنتك ، فستدركها الشيخوخة فى بيتى بأرجوس التى تبعد بعدا شاسعا عن بلادها دون أن تنال بغيتك . إنها ستروح وتغدو الى المنسج كما تأتينى فى فراشى . ابتعد ولاترد الجواب وإلا فلن تذهب آمنا معافى » .
هذا ما قاله أجاممنون ، فخاف الشيخ الكبير وأطاع وسار حزينا بحذاء شاطىء البحر المتلاطم وأخذ يدعو أبولون لكى ينتقم له فتنزل هذا الاخير من قمة أولمبوس مغضبا محنقا وقوسه يتدلى فوق كتفه ..... ثم جلس على بعد من السفن وأطلق أحد السهام من قوسه الفضى الرهيب . وأخذ يهاجم قطيع الحيوان والكلاب السريعة ثم صوب حرابه المؤلمة إلى الناس واستمر فى إطلاقها حتى أوقدت اكوام كثيرة من الخشب لاحراق جثث الأموات . وقد ظلت سهام الحرب تسقط تسعة أيام على الجيش فدعا أخيليس العظيم الناس الى مجلس الشورى فى اليوم العاشر ، وقد أوحت اليه بذلك الآلهة هيرا ذات الأذرع البيضاء لأنها كانت تحس بالقلق من الاغريق وهى تراهم يموتون . فلما انتظم عقدهم وقف أخيليس العداء السريع وقال « يابن اتريوس إنى اعتقد أننا سنرغم – إن نجونا من الموت – على العودة الى =

الأبيات الخمسة الأولى من القصيدة ، حيث يعبر عن إدراكه المليء بالأسى بأن عراكا بين رجلين قد جلب لكثيرين غيرهما العذاب والموت والعار ،

= وطننا مادامت الحرب والوباء كلاهما قد أخذا فى تعكير صفوفنا معشر الآخيين ، فى نفس الوقت هلموا بنا إلى عراف أو كاهن أو قارىء الرؤيا نسأله . فإن زيوس هو الذى يرسل الأحلام ، فلعله يخبرنا عن مبعث غضب فويبوس أبولون . فإن كان يرانا قد أخطأنا بسبب نذر أو قربان فرطنا فيه فربما نجانا من الوباء مقابل دخان الحملان والماعز التى نضحى بها » .

هكذا تكلم أخيليس ثم جلس فقام بينهم كالخاس أبرع عراف . إذ كان يعرف ماهم عليه وما كان وما سيكون ، فهو الذى سبق له أن أرشد السفن الآخية إلى إيليون بفضل العلم السرى الذى لقنه إياه فويبوس أبوللون ولذلك تكلم عن حسن قصد . وقال :

« أخيليس ياحبيب زيوس قد أمرتنى أن أفسر غضب الإله أبوللون الذى يرمينا من بعيد ، ولذلك سأتكلم ، ولكن عليك أن تجعل بينى وبينك ميثاقا وتقسم يمينا بأنك ستهب الى مساعدتى بالقول والعمل لأنى أعتقد أن رجلا سيغضبه قولى ، رجلا له سيطرة عظمى على كل الإغريق ، كما أن الآخيين يطيعونه كذلك . فحينما يغضب ملك من رجل فقير فإنه يكون أقوى منه بمالا يقاس فهو إن كظم غيظه الآن يحتفظ به فى قلبه لينفذه فى وقت آخر . قل لى ما إذا كنت ستحمينى » فتعهد أخيليس بحماية كالخاس حتى ولو كان الأمير الذى أشار اليه هو أجاممنون نفسه . وعند ذلك أعلن كالخاس أن أبوللون غاضب من أجل المعاملة التى لقيها كاهنه من أجاممنون كما صرح بأن الوباء لن يتوقف حتى تعاد الفتاة لأبيها دون أية فدية بل ومعها قربان مكون من قطيع من الماشية . هكذا تكلم ثم جلس وعند ذلك قام فيهم البطل أجاممنون بن أتريوس صاحب السيطرة الواسعة وهو غاضب وقلبه الأسود يطفح بالحقد كما كانت عيناه كالنار المتأججة ، ووجه القول الى كالخاس أولا فنظر اليه نظرة تفيض بالشر ، وهو يقول « أنت لم تخبرنى عن =

وهكذا تحققت خطة زيوس ، كما يقول ، وهو يعنى خطة زيوس ، إن كل ماحدث فى هذه الحرب لم يكن نتيجة للصدفة العمياء ، بل كان صادرا عز طبيعة الأشياء ذاتها ، أى أن ثمت قانونا وضرورة وراء وقوع الأحداث . وإن

= شيء سار قط ياعراف السوء ، إنك تفرح دائما بالتنبؤ بالشر . فإنك لم تقل ولم تفعل شيئا قط . وأنت الآن تتحدث إلى الاغريق عما يجول بفكر الإله كأنما أرسل بعيد الرماية هذه المحن عليهم كيلا أخذ ثمنا مغريا بدلا من ابنة خريسيس ، فإنى أود أن أحصل على تلك الفتاة فى بيتى لأنى أجدها أفضل من زوجتى كلينسترا التى اقترنت بها .

ان كلينسترا لن تضارعها فى الحسن سواء كان الوجه أو القوام أو الذكاء أو العمل اليدوى . ومع ذلك فسأعيدها إن كان هذا هو الأفضل . فإنى أفضل أن يعيش الجيش على أن يموت . ولكن أعطونى جائزة أخرى من جوائز الشجاعة لئلا أكون الإغريقى الوحيد الذى لم ينل جائزة . فإن هذا لايليق وأنتم جميعا ترون أنى فقدت جائزتى » .

عند ذلك أجابه أخيليس العداء العظيم « يا ابن تروس العظيم يا أشد الناس طمعا ، قل لى بربك كيف يعطيك الأخيون البواسل جائزة ؟ أننا جميعا نعلم أن ليس لدينا مستودع مشترك للثروة فكل الغنائم التى أخذناها من المدن قد وزعت بيننا ولايصح استردادها من الجيش . أما أنت فعليك أن تسلم هذه الفتاة من أجل الآلهة ونحن معشر الآخيين سنرد اليك الثمن مضاعفا ثلاث مرات أو أربع إن سمح لنا زيوس أن نأخذ أسلاب مدينة طروادة » .

فرد عليه أجاممنون الشديد المراس بقوله « أخيليس ياشبيها بالآلهة انك وان تكن محاربا عظيما فلا تحاول أن تخدعنى هكذا . انك لن تمتاز على ولن تنال موافقتى . أتريد منى أن أستكين وقد انتزعت منى جائزتى لكى تحتفظ أنت بجائزتك ؟ أتطلب منى أن أعيد هذه الفتاة ، إذن دع الآخيين البواسل يعطوننى جائزة تشرح صدرى فتكون مكافأة قيمة بدلا منها ، فإذا لم تعطونى إياها =

هناك وحدة بين الأشياء وأن الحوادث لها أسبابها ونتائجها وأن يجب التسليم بوجود قوانين خلقية ، وتعد هذه الأفكار خير تمهيد للفلسفة فى نشأتها الأولى .

= فأخذها بنفسي وآخذها . ويستطيع من أذهب اليه أن يغضب إن شاء ، ولكن يمكننا أن نفكر فى هذا في وقت آخر ، أما الآن فاننا سنرسل سفينة سوداء فى البحر العظيم وسندعو لها الملاحين ونضع فيها الثيران كما نضع على ظهرها ابنة خريسيس الجميلة وسنعهد بقيادتها الى رجل له سلطة ونفوذ مثل أجاكس أوايدومنيوس أو أوديسيوس العظيم أو أنت ياابن بليوس يا أكثر الناس إثارة للرعب لكى تقدموا القربان وتهدئوا من حدة بعيد الرماية .

فعبس أخيليس العداء السريع وقال له « ياشديد الجشع ويا من لاتخجل أبدا ! كيف يرضى الآخيون أن يطيعوا أوامرك لهم بالزحف أو بقتال الناس فى الحرب ؟ إن مجيأ الى هنا للحرب لم يكن أهل طروادة هم السبب فيه فلم يكن بينى وبينهم أى نزاع . فهم لم يطاردوا بقارى أو خيلى قط ، ولم ينهبوا المحاصيل من حقولى الغنية التى تمدنى بالغذاء فى فيثيا فإن بيننا جبالا كثيرة ممتدة الظلال وبحر واسعا هادرا ، بل تبعناك يامن لاضمير لك لتفوز من أهل طروادة بالمجد لمنلاوس ولك أيها الكلب ؟ إنك لاتتدبر ذلك وأنت الآن تهددني بالمجىء الى وأخذ جائزتى . لقد كافحت كفاحا مريرا من أجلها وقد قدها الى الآخيون فعندما يأخذ الآخيون أسلاب مدينة قد اشتد الدفاع عنها فإن الجائزة التى آخذها لاتكون مثل جائزتك عند ذاك ، فإن ذراعى يكافح فى غمار الحرب أكثر من ذراعك ، حتى إذا حان وقت توزيع الجوائز فإنك تأخذ أكثرها ، أما أنا فأذهب الى سفنى مكدودا من الحرب . وقد حصلت على القليل ولكنى سأسافر إلى فيثيا. إنه لأفضل كثيرا الى أن أعود الى بلدى فى سفنى التى تمتاز بمقدمها الحاد . إنى قليل الرغبة فى أن أجمع الغنائم والثروة من أجلك ثم تطردنى ركلا بقدمك بعد ذلك .

فرد أجاممنون ملك الناس عليه بقوله « أهرب فمرحبا بفرارك إن كان هذا ما تريد =

ونجد فى الالياذة أيضا نماذج لشخصيات بشرة تحركها - كقطع الشطرنج - طائفة من الآلهه غير المسئولين ذوى الأهواء المنقلبة ، وهؤلاء الآلهة يتحكمون فى أعمال الناس ويهدونهم عن طريق العرافين والأحلام ،

= فإنى لن أرجوك أن تبقى من أجلى . إن عندى غيرك ممن يجلوننى ، وفوق الجميع زيوس الذى يدبر كل شىء . إنى أبغضك أكثر من كافة الملوك الذين يرعاهم زيوس . إنك تحب الكفاح والنزال والحرب ومع أنك رجل قوى فإنى أظن هذه القوة هبة من عند الآلهة . إذهب الى بلدك بسفنك ورجالك . اجعل لنفسك ماتشاء من الأهمية والسلطة بين محاربيك المتشردين . أنت لاقيمة لك عندى كما إنى أحتقر غضبك . ولكن أستطيع أن أقول لك ما يأتى : إن فوبيوس ايوللون سيأخذ منى خريسيس وسأجعلها ترحل فى سفينتى مع رجالى ولكننى سأذهب بنفسى إلى فسطاطك وأخذ جائزتك وهى برسيس الجميلة وستعرف عندئذ أن مقامى أعلى من مقامك ولن يجرؤ شخص آخظر على أن يقف منى على قدم المساواة » .

هكذا تكلم أجاممنون غير أن كلامه كان فوق ما يحتمله أخيليس ، وقد تمزقت نياط قلبه فى صدره المغطى بالشعر الأشعث ، وتردد بين أن يسئل سيفه المرهف المدلى إلى جواره ويبعد عن الآخرين جميعا ثم يقتل ابن أتريوس ، وبين أن يضع حدا لغضبه ويهدىء من نفسه . وبينما كانت تجول هذه الأفكار فى ذهنه أخذ يستل سيفه الكبير عن غمده . ولكن أثينا نزلت من السماء فقد أرسلتها الآلهة هيرا ذات الأذرع البيضاء بسبب الحب والقلق اللذين كانتا تكسناته له . فوقفت من خلفه وأمسكت ابن بيلوس من شعره البنى بحيث ظهرت له وحده فلم يرها أحد سواء فبهت أخيليس ، وكانت عيناه تقدحان بالشرر وخاطبها بهذا الأسلوب الراقى « لماذا جئت يا ابنة زيوس حامل الذرع ؟ أجئت لتشاهدى عجرفة أجاممنون ابن أتريوس الدنيئة ؟ ولكنى أقولها بصراحة وأعتقد أن هذا ما سيحدث ، إن غروره سيكلفه حياته يوما ما » . =

وذلك على الرغم من أن هوميزوس يصور لنا الأفراد كأنهم مستقلون تمام الاستقلال ومسئولون عن أعمالهم ، بحيث يتحكم العقل فى حياتهم وفى مغامراتهم ، دون تأثير للعواطف أو للإدارة المتقلبة . فالطابع المميز للرجل اليونانى الذى تصوره أشعار هوميروس هو طابع الحكمة واعتبار الفرد ممتلكا لأزمة مقاديره بيده . وأذن فنحن نلمح التناقض البين بين هاتين الصورتين للفرد اليونانى فى أشعار هوميروس : صورة تجعل منه قطعة شطرنج فى يد الآلهه التى لا عقل لها ، وصورة أخرى له يسيطر فيها عليه العقل والإرادة الواعية والشخصية المستقلة ، وكأن هوميروس يجمع بين نظرة الماضى الأسطورية وما سينكشف عنه المستقبل من اتجاه الى غلبة الحكمة والعقل على سلوك الأفراد ونبذ سيطرة الآلهة الهوجاء .

على أن هذه الصورة الأخيرة للرجل اليونانى تستأثر بالجانب الأكبر من أشعار هوميروس فى الإلياذة ، فقد أجاد الشاعر فى تصوير الطابع الإنسانى ، وأبرز صورة لليونانى العادى الذى كان يحب الحياة ويقبل عليها فى مرح ظاهر غير مبال بما كانت تشيعه الأساطير من خوف وقلق ، فنراه يمجد الإنسانية ، وينبذ الأساطير ويقبل على التفكير المنطقى ، ويمارس ألوان اللذة العارمة مؤثرا الحياة على سطح هذه الأرض على حياة الآخرة فى ماديس ، ويقول أخيليس بطل طروادة ، «إنى أفضل أن أكون عبدا على

= وتتابع أحداث القصة فتخبره أثينا كيف أنها جاءت لتطلب اليه أن يهيدىء من غضبه وتبلغه أنهما سيقدمان لأخيليس يوما ما فى مقابل هذه الإساءة ثلاثة أو أربعة أضعاف ما يأخذه منه أجاممنون .
وقد أطاع أجيليس بالطبع « لأن هذا أفضل » كما قال باختصار . وعادت أثينا إلى أوليمبوس ، أما أخيليس فقد انفجر غيظه فى أجاممنون وبدأ كلامه بقوله : « أيها الكبير الذى له وجه كلب وقلب غزال » .

الأرض عن أكون ملكا فى هاديس » .

ونجد فى الإلياذة أيضا فكرة ترتيب الآلهة وعلى رأسهم زيوس Zeus وهى فكرة أيونية . وعلى الرغم من تصوير هوميروس للآلهة تصويرا بشريا بعيدا عن الحكمة والأخلاق - كما ذكرنا - إلا أن أشارته الى وقوع الأحداث حسب خطة زيوس فى حرب طروادة إنما ترمز إلى كبير الآلهة باعتباره مصدر النظام والقانون ، ولما كانت الآهة هم الصور الرمزية للقوى الطبيعية فيمكن على هذا النحو المظر اليهم من زاوية أخرى غير الزاوية البشرية ، بحيث يشيرون فى مجموعهم الى مجموعة العوامل الميتافيزيقية والطبيعية التى تتحكم فى حياتنا الأرضية ، ومعنى هذا أن جميع المظاهر الطبيعية تخضع لقوانين ضرورية ، وهذه الحقيقة الجوهرية كان لها أكبر الأثر فى قيام الفكر الفلسفى عند اليونان . ونلاحظ أيضا أنه على الرغم من ذيوع الأفكار والمعتقدات السحرية ، والخوف من الأرواح الشيطانية الخبيثة وخصوصا عند البقات الدنيا فى الفترة السابقة على تأليف الأشعار الهوميرية - إلا إننا لانجد صدى كبيرا لهذا التيارات فى أشعار هوميروس : وعلى العكس من ذلك - كما سبق أن ذكرنا - نجد تمجيدا للحياة تحت الشمس واعتبار أنها أهم وأحق بالنظر من الحياة الأخرى أو الحياة التى ترتبط أسبابها بالأفكار والآراء الغيبية .

وبالإضافة إلى ماتقدم فإننا نجد فى الالياذة نظرات متفرقة عن الكون ونظامه ، وطائفه من المحاولات القصصية لمعرفة أصل الشر والخطيئة . غير أن هذه الأفكار لم تكن سوى تعبيرات - لا رابط بينها - عن تجارب عملية لا ترقى إلى مستوى التأملات الميتافيزيقية .

وعلى أية حال فقد اتضح لنا كيف أن الإلياذة لم تكن عملا أدبيا

فحسب ، بل كانت تمهيدا أصيلا لنشأة الفكر الفلسفى عند اليونان من حيث أنها كانت ميدانا لظهور فكرة القانون العام Logos التى ستكون عماد الفلسفة فى جميع مراحل تطورها .

– **هزيـــود** Hesiod :

نتنقل الى صورة أخرى من صور النتاج العقلى المبكر عند اليونان ونجدها عند هزيود شاعر الملاحم ، وهو أول شخصية معروفة فى الأدب اليونانى لانزاع حول حياته وإنتاجه . كان هزيود يشعر بأنه ينتمى إلى عصر متأخر أشد إظلاما من عصر هوميروس ، أما عصر الأبطال الذى تغنى به هوميروس فهو يقع – فى نظر هزيود – بين العصر البرونزى والعصر الحديدى ، ومن أكثر سموا وإشراقة من هذا العصر الحديدى ، وهذا الأخير ، أى العصر الحديدى يعتبر بدوره أسمى من عصر هزيود . ومن ثم فقد أدى به تصوره هذا – الذى يجعل من عصره مرحلة تأخر وظلام فى تاريخ الإنسانية – إلى أن ينقلب الى التشاؤم .

ولقد كان هزيود يشعر من يقرأه أو يسمعه بأنه إنما يغنى لطبقة أخرى غير الطبقة التى توجه اليها هوميروس بأشعاره .

فبينما كان هوميروس يوجه أشعاره الى الأمراء الآخيين ، نجد هزيود يتوجه بها الى الرعاة والرجال العاديين ، ذلك أن تمجيد الأمراء لم يعد يهم عامه الناس فى عصره . وقد تضمنت أشعار هزيود أيضا طائفة من القصص القديمة ذات الطابع الوحشى المخيف مما كان ينبذه هوميروس ويعرض عن سرده فى أشعاره .

وأهم ما عرف عن هزيود محاولته فى كتاب « أصل الآلهة » إخضاع

آلهة الأساطير لنظام واحد ، فأدخل فى هذا النظام آلهة الآخيين وقد ذكر هيرودوت أن هوميروس وهزيود قد وضعا نظاما لآلهه اليونان ، أوضحنا فيه أسماء الآلهه ومراتبهم ، ووظائفهم ، وقد ستطاع عامة الناس من اليونانيين أن يتعرفوا على آلهتهم وأن يروهم فى ور بشرية من خلال كتاباتهما . غير أننا نجد فى قصص هزيود عن الآلهة صورا غير معقولة بل ومثيرة للاشمئزاز فى بعض الأحايين ، الأمر الذى أدى الى استخفاف الناس بهم فى نهاية المطاف ، والى شعورهم بأن هذه الزمرة من الآلهة المارقة لايمكن أن تشبع مطلبهم الدينى ، وتثبت إيمانهم بعدالة السماء ، وكان هذا الشعور بالثورة على الآلهة هو الذى أدى الى حركة الإحياء الدينى التى تمثلت فى ظهور طبقة اللاهوتيين .

وبالإضافة الى ما تقدم فإن أشعار هزيود قد تضمنت بذور العلم الأيونى و فنجد لديه فى كتاب « الأيا والأعمال » صورة عن العالم أكثر وضوحا من تلك التى قدمها هوميروس ، فهو يرى أن الأر مستديرة الشكل ، وتقع بين حدى النور والظلمة ، أما الشمس فإنها تختفى كل مساء وراء سلسلة من الجبال تقع على حدود العالم ، وتغطس الشمس فى المحيط لتعود فتظهر من جديد فى اليوم التالى ، وهكذا يتعاقب الليل والنهار ، فتظهر من هذا التعاقب الأيام والشهور والأعوام .

أما أصل هذا العالم – كما يرى هزيود – فإنه يرجع الى خليط غامض Chaos تتكون منه الموجودات بفعل قوة توليد دافعة يسميها هزيود Eros أى الحب .

يتضح إذن أن هزيود قد أضاف بأقواله هذه الجديدة الى أفكار اليونانيين عن الكون ونظامه . ونحن نجد فى كتاباته أولى المحاولات للصياغة

المنهجية للآراء ، إذ هو يحاول - على حد قوله - الكشف عن الحقيقة ، لا سرد الأكاذيب ، فهو يقول : « إننا لانعرف فقط كيف نروى قصصا كاذبة ، تبدو كما لو كانت صادقة ، بل نعرف أيضا كيف نسرد ماهو صادق حينما نريد ذلك » .

وعلى العموم ، فإن آراء هزيود تتميز بطابعها التشاؤمى ، فهو يفترض أن العالم يمر بخمسة عصور ، يحدث خلالها تطور تدريجى ، الى أن تختفى العدالة من على سطح الأرض ، وقد دفعه هذا الاتجاه فى تفكيره الى الاهتمام بدراسة الأخلاق .

وأخيرا فإن آراء هزيود الطبيعية تجعله همزة الوصل بين كتابات هوميروس والفلسفة الطبيعية عند اليونان .

٣- طبقة اللاهوتين (١) :

ومما ساعد أيضا على نشأة الفلسفة خلال القرنين اللذين تليا ظهور إنتاج هزيود ، ذلك التحول الهام الذى طرأ على الحياة السياسة عند اليونان ، إذ أن ظهور شخصية الفرد فى الحياة العامة أدى الى تثبيت دعائم الديمقراطية ، وأدى من ناحية أخرى الى الثورة على العادات والتقليد المرعية واستبدالها بنظم أخرى منبثقة من العقل البشرى لإرضاء حاجات الأفراد الشعورية . ولكننا نجد من ناحية أخرى أن هذا الاضطراب السياسى وتلك الثورة على المفاهيم القديمة قد صاحبهما نوع من القلق والشعور بالخوف من غضب الآلهة مما دفع بالمجتمع اليونانى إلى تلمس أفكار غريبة عليه . كالزهد والإعتقاد فى الخوارق والمعجزات والثقة فى رجال التصوف ، فكان

---

(١) طبقة اللاهوتين Theologians .

هذا إيذانا بظهـور من يسـمـيـهم أرسطو بطبـقـة اللاهوتيين ، ومنهم أبيمنيدس [1] الكريتى المعاصر ليولون [2] (٥٩٦ أو ٥٩٣) ق .م ، الـذى أقام الطقـوس لانقـاذ أثينا من الطاعون ، ومنهم أيضا فرسيـدس [3] الذى أشار اليه أرسطو فى كتاب (دستور أهل سـاموس) الذى لم يصلنا ، وقال عنه إنه ادعى النبـوة ، ويقال إن فرسيدس هذا كن على صلة بالمفيثاغورية فى نشأتها الأولى ، ويظهر أنه كان على علم بمؤلفات انكسـماندريس [4] وعرف له كتاب الكهـوف الـسبعة الذى تـأثر به أفلاطون فى محاوره فيدون .

٤ – الأورفيـة [5] :

لم يلبث هذا التيار الصوفى الغريب على المجتمع اليونانى أن أدى الى ظهور دين جديد هو دين الإله ديونيسوس [6] ، وقد نشأ هذا الدين فى تراقيا وتغلغل فيما بعد فى العالم اليونانى والتقى حوله اتباع كثيرون . وقد ارتبط هذا الدين الجديد بشخصية شاعر من ترافيا اسمه أورفيوس ، ونجد أول إشارة إلى أورفيـوس عند أفـلاطون فى « الجـمـهـورية » وفى « المأدبة » «وأقراطيلوس » « وتيمـاوس » وفى كتـاب « القـوانين » ويشير أرسطو فى كتابه « تكوين الحيوان » الى الأورفية ، ويذكر أن من مبادئها الاعتقاد بأن

---

(١) أبيمنيدس الكريتى Epimenides .

(٢) سولون Solon .

(٣) فرسيدس Pherecydes of Syros

(٤) أنكسماندريس Anaximander .

(٥) الأورفية orphicism .

(٦) الإله ديونيوس Dionisus .

أعضاء الجسم الحى توجد متفرقة قبل أن تلتئم وقبل أن يتكون الحى نفسه . وأقدم أسطورة وصلتنا عن الأورفية هى أسطورة نزول أورفيوس الى الجحيم ، حيث يحصل على إذن للبحث عن زوجته التى فقدها هناك ، ولكنه يعود دون أن يكلف نفسه مشقة العناء فى استمرار البحث عنها مما يثير تهكم أفلاطون عليه . وترى الأورفية أن للبشر طبيعتين : طبيعة خيرة تتمثل فى نفس الانسان ومصدرها ديونيسوس نفسه ، وطبيعة شريرة تتمثل فى جسم الإنسان ومصادرها طائفة من الآلهة الأشداء يسمون « بالطيطان » ، والنفس تظل سجينة فى البدن عقابا لها على خطأ افترقته أثناء وجودها الى جوار الآلهة ، والنفس أيضا ليست آلة للجسم ، ولكى تتطهر من خطاياها يجب أن تمر خلال ولادك فى مدى آلاف السنين ، وهى فى طريقها هذا للخلاص من الشر تحتاج الى مرور روحى ، وقد كان أورفيوس يمثل المرشد بالنسبة للأتباع والمريدين فى عصره « وقد كان على التابعين لهذه النحلة أن يمتنعوا عن أكل اللحم وعن ارتداء ما يمنع من مواد حيوانية أو تقديم قرابين دموية .

ويلاحظ أن الأورفية كانت تتجه إلى ما عرف فيما بعد باسم مذهب : وحدة الوجود ، ولكنها لم تحاول أن تجد حلولا منطقية لمشكلة التضاد بين المادة والعقل ، وبين الله والعالم ، بل أنها على العكس من ذلك قد عبرت فى وضوح عن الثنائية الشرقية فى مظهريها الأخلاقى والدينى ، ومن ناحية أخرى كان لسيطرة فكرة التناسخ على أتباع الأورفية أثر كبير فى تقريب هذا الدين من الفيثاغورية فيما بعد . ويمكن القول على وجه العموم إنه على الرغم من تأثير الأورفية والفيثاغورية على الفكر اليونانى إلا أن هذا التأثير لم يفلح فى تأخير الأورفية والفيثاغورية على الفكر اليونانى إلا أن هذا التأثير لم

يفلح فى تأخير ظهور الفلسفة ، بل ساعد على إذاعة موجات من الشك فى الدين اليونانى القديم ، أمكن معها الفلاسفة أن يتحرروا من تأثيره . إلا أننا نجد بعد ذلك فى تاريخ الفلسفة صراعا ظاهرا بين هذه النزعات الصوفية الغريبة على الفكر اليونانى ، وبين الاتجاه العقلى المحض الذى يتلاءم مع طبيعة هذا الفكر .

٥- الحكماء السبعة :

ويمكننا أن نقسم مرحلة التمهيد لظهور الفسلفة اليونانية إلى فترتين : - الفترة الأولى هى فترة ظهور الديانات الشرقية وظهور من كانوا يسمون « بالاهرتين » ، أما الفترة الثانية فهى فترة ظهور الأمثال والحكم شعرا ونثرا وقد نسبت أقوال كثيرة الى الحكماء السبعة وهى حكم عملية وضعت فى قالب نصائح مثل :(اعرف نفسك بنفسك) و (من الصعب أن تكون شريفا) و (ستندم إذا دخلت السجن من أجل غيرك) . وقد اختلفت الأقوال وتضاربت الروايات حول شخصيات الحكماء السبعة ولكننا نعرف من بينهم سواءن المشرع وطاليس الفيلسوف الملطى .

رابعا : المراحل الرئيسية لتطور الفلسفة اليونانية

تبين لنا من استعراضنا للعوامل التى ساعدت على التمهيد لنشأة الفلسفة عند اليونان ، أن هذا الانتاج العقلى الجديد قد جاء ليسد الفراغ الذى شعر به اليونانيون بعد أن انحسرت سلطة الدين وأخذت قيمه وكذلك العادات والتقليد والمثل الأخلاقية تنهار بالتدريج .

وقد بدأ المفكر اليونانى بالنظر فى العالم المحيط به ، وكان لزاما عليه أن ينقض الآراء الأسطورية القديمة التى كان أصحابها يدعون أنهم يفسرون بها مظاهر الكون ، ثم يقيم مكانها تفسيرا علميا جديدا يخضع لدواعى العقل والمنطق . ثم أخذت مشكلة المعرفة طريقها الى الظهور فيما بعد ، وكان « المنطق » خير تعبير عن هذه المشكلة ، وحينما أهدر السفسطائيون القيم الأخلاقية بعد أن أثاروا موجة عاتية من الشك حول المعرفة وموضوعاتها كان ذلك مؤذنا بمواجهة مشكلة الأخلاق والمعرفة ، وكان من الطبيعى – بعد أن تمضى الفلسفة فى طريقها المحتوم – أن يلتقى بها رافدها الأساس وهو علم ما بعد الطبيعة ، حيث تبحث المشكلة الإلهية. وبذلك نجد الفلسفة اليونانية وقد اكتملت مشكلاتها : الطبيعية والأخلاقية والإلهية ومبحث المعرف بعد أن ظهرت كتابات أرسطو . أما الفترة التى تلى أرسطو وتستمر إلى نهاية عهد مدرسة الإسكندرية ، فلم تكن فترة ابتكار فكرى ، بل كانت فترة تخير وتلفيق وشروح وتعليقات ، لم تسجل فيها إضافات جديدة الى ما سبق أن أنتجه العقل اليونانى فى فترة الازدهار .

ومما تقدم يتضح لنا أن المرحلة الأولى من مراحل تطور الفلسفة اليونانية هى مرحلة النشأة ، وسنرى أنها تنتهى عند سقراط ، أما المرحلة الثانية وهى مرحلة الازدهار ، فإنها تبدأ من سقراط لتنتهى مع إكتمال

مذهب أرسطو ، وهاتان المرحلتان تتمثل فيهما فترة الابتكار والبناء . أما المرحلة الثالثة وهى المرحلة الهللينستية فإنها مرحلة إجترار وإقتداء وتتمثل فيها فترة خمود العبقرية الفكرية اليونانية ، وجمود العقل وانتهاء الفلسفة إلى نوع من الجدل اللفظى العقيم الذى يتسم به عصر الركود .

١- الفلسفة السابقة على سقراط :

إمتدت هذه الفترة منذ أوائل القرن السادس ق . م الى منتصف القرن الخامس ق . م وكان محور التأملات الفلسفية فى هذه الفترة السكون والطبيعة Cosmos ، فهى فلسفة طبيعية تتناول جوانب السكون بالدراسة والتفصيل ، وقد وضعت فى مدارسها المبادىء الأولى للدرسات الفلسفية عن السكون ، تلك التى تناولها الفلاسفة فيما بعد بالتفصيل . وقد إنتهت هذه الفترة بحركة فى الاتجاه المضاد حمل لواءها السفسطائيون واستهدفت « الانسان » كمركز للدراسات الفلسفية ، وكان لحركتهم الفضل الأكبر فى توجيه النظر إلى دراسة الطبيعة الإنسانية من النواحى العقلية والأخلاقية وإثارة اهتمام المفكرين بمشاكل الحياة العملية .

٢- الفلسفة السقراطية :

اهتم سقراط بالجانب الأخلاقى فى حياة الإنسان ، إلا أنه بهذا الاتجاه فى الدراسة الفلسفية قد عمل على توجيه النظر إلى الجانب الإبستمولوجى في الفلسفة وقد حاول بعده كل من أفلاطون وأرسطو تقديم الحلول الفلسفية لهذه المشكلات بالإضافة الى المشاكل الكوزمولوجية التى أثارتها المدارس السابقة على سقراط ، ويقع نشاط هذه المدارس خلال

القرن الرابع ق . م .

– ظهور الفلسفة الهللينستية :

وتنقسم هذه الفترة إلى مرحلتين :

الأولى : نجد فيها الرواقية والأبيقورية ، الى جوار الأفلاطونية والمشائية حوالى سنة ٣٠٠ ق . م . ونرى كيف ترتبط النظريات الرواقية والأبيقورية بالآراء السابقة على سقراط . أما نظريات الرواقيين والأبيقوريين الأخلاقية فسنرى أنها كانت إمتدادا – بطريقة ما – لموقف سقراط والقورينائيين والكلبيين .

الثانية : نلمس فى هذه الفترة سيطرة الفكر اليونانى على الثقافة الرومانية ، ثم ظهور الفلسفة اليهودية والفيثاغورية المحدثة ، وكذلك ظهور الأفلاطونية فيما بعد ، وسيطرة التصوف والأفكار الشرقية على نتاج مدرسة الإسكندرية الفلسفية .

البـــاب الأول
ظهـــور الفكر الفلسفى

الفلسفة السابقة على سقراط

(العالم الخارجى محور الفكر الفلسفى)

قامت الحركة الفلسفية الأولى عند اليونان على أكتاف أفراد من عائلا كانت لها مراكز ممتازة فى المجتمع اليونانى . لذلك كان هؤلاء الأفراد يشتغلون بالفلسفة إلى جانب ممارستهم للنشاط السياسى ، ومن ناحية أخرى نجد أن الفلسفة فى أول عهدها كانت مرتبطة بالعلم فلم يكن ثمت حد فاصل بين التأمل الفلسفى والبحث التجريبى ، وكانت الفلسفة تضم العلوم المعروفة فى ذلك الوقت . ويلاحظ أن الفلاسفة اهتموا فى أول الأمر بالظواهر الطبيعية قبل أن يحاولوا تفسير أدوات إدراكنا لهذه الظواهر - أى قبل أن يتناولوا بالبحث الادراك الإنسانى ومشكلة المعرفة .

وقد تساءلوا أولا عن حقيقة المبدأ الأول للأشياء ، وتمثل هذا الاتجاه فى المدرسة الملطية عند طاليس وأنكسندريس وانكسيمانس ، وتجددت هذه المحاولة بأسلوب رياضى عند الفيثاغوريين . ولكن البحث عن المبدأ الأول أثار مشكلات دقيقة عن الوجود واللاوجود . والثبات والعدم ، والصيرورة والحركة ، فتصدى هرقليطس والمدرسة الأيلية لمناشتها .

أما الطبيعيون المتأخرون فقد حاولوا التوفيق بين هذه الآراء وأراء الطبيعيين الأوائل فى البحث عن المبدأ الأول للأشياء ، وبعد أن تعمقوا فكرة الصيرورة وأدركوا أن هناك جواهر أزلية هى أصل الموجودات ، حاولوا أن يفسروا اتصال هذه الجواهر وإنفصالها وتكاثفها وتخلخلها الى غير ذلك من محاولات مختلفة ، تمثلت فى مواقف كل من أنباذوقليس وديمقريطس وأنكساغوراس .

وبما يسترعى النظر فى مواقف هذه المدارس أنها :

أولا : تناولت المادة على إعتبار أنها تتضمن فى ذاتها الحياة .

الأمر الثانى : هو أن هذه المدارس لم تحاول التعرض لمشكلة الإدراك الحسى وعلاقته بالفكر إلا فى وقت متأخر عند أنكساغوراس .

الفصل الأول

المدرسة الملطية ونشأة العلم الطبيعي

متازت هذه المدرسة بنظرتها لعلمية للظواهر ، وخصوصا ما كان يتعلق منها بالظواهر الجوية وعلم الفلك ، فقد كان اليونانيون وهم ملاحون مهرة دائمى الملاحظة للجو والنجوم ، وقد أدى بهم العمق فى دراسات الظواهر الجوية إلى محاولة وضع نظريات تفسر نشأتها والتغييرات التى تطرأ عليها ، وقد أحس أرسطو بهذا الاتجاه السائد فى كتابات المدرسة الملطية ، فذكر لنا أنهم – أى أتباع المدرسة الملطية – حاولوا أن يبحثوا عن المادة الأولى التى تكمن وراء الظواهر الطبيعية .

وإذا كان طاليس قد ارتأى أن الماء هو مبدأ الاشياء جميعا ، وانكندريس قد إنتهى إلى القول بأن مبدأ جميع الأشياء هو « اللامتناهى » أو « اللامحدود » وأنكسيمانس إعتقد أن هذا المبدأ هو الهواء ، فإن هذه الحلول لم تكن فى حد ذاتها حلولا حاسمة للمشكلة الطبيعية ، على حد قول أرسطو فى الميتافيزيقا[1] .

– طاليس :

حياته :

كان طاليس شخصية تجتمع فيها تجربة العالم وفكر الفيلسوف ، وقد ذكر عنه (هيرودوت) أنه تنبأ مرة بكسوف الشمس ، وقد صدقت نبوءته بالفعل عند انتهاء الحرب التى كانت مستمرة بين الليديين والميديين . وقد نسبت إلى طاليس عدة أعمال علمية . منها وضعه لتقويم زمنى وإستخدامه

(١) مقال ١ فصل ٣ ص ٩٨٣ .

للدب الأصغر فى إكتشاف خطر سير السفن وقيادتها فى البحار ، وقد أورد (ديوجين) عن طاليس مجموعة من القصص تبين مدى اهتمام هذا الفيلسوف بالناحية العلمية .

ويقال إن طاليس عاش فى الجزء الأول من القرن السادس ق . م . وتوفى (٥٤٦ ق .م) .

مذهبه :

هل حقيقة أن المبدأ الأول هو الماء كما قال طاليس وأن المحيط هو مصدر كل حياة ؟ نذكر أولا أن هذه النظرية نجدها فى صورة ساذجة عند هوميروس ، وأن كلمة (المحيط) وردت فى كتابات فيرسيدس ، وربما كان طاليس يقصد بهذه الكلمة الإشارة إلى وجود إله لأمواه (جمع مياه) الأرض والسماء . لنتساءل عن السبب الذى دفع بطاليس إلى القول بهذا المبدأ . أدرك هذا الفيلسوف أن الماء ضرورى لحياة الإنسان والحيوان والنبات وأن شيئا ما لا يمكن أن يثمر أو يتوالد بدون الماء ، كما أننا نجد أن البذور الأصلية لجميع الأحياء تحتفظ بقدر من الرطوبة . ولكى تفهم الخطوط الرئيسية لمذهب طاليس يجب أن نعرض لقول أرسطو بهذا الصدد . يذكر أرسطو أن طاليس هو القائل « بأن الماء هو العلة المادية للأشياء جميعا ، وأن الأرض تطفو فوق الماء ، وأن للمغناطيس قوة حيوية ، وأن العالم مليء بالآلهه .» .

فما معنى قول طاليس أن الماء هو العلة المادية للموجودات ؟ يقصد بذلك الإشارة إلى أن الماء هو المادة الأولى الخام لجميع الأشياء ، هذه المادة تتشكل بعد ذلك وتتخذ صورا وهيئات مختلفة . ويجب أن تأخذ قول أرسطو

هنا بحذر ، ذلك لأنه وضع المشكلة على طريقته وبسلوبه الخاص ، فلسنا هنا بصدد علة مادية أرسطية ، بل بصدد مادة أولى بسيطة وليست هذه المادة « الميولى الأرسطية » بل هى شيء يختلف عنها .

وقد حاول أرسطو ، وثاوفراسطس ، وسمبليقيرس بعد ذلك أن يفسروا قول طاليس بالمء كمصدر للأشياء ، ولكن المؤررخين فيما بعد أخذوا هذه التفسيرات على أنها المذهب الحقيقى لطاليس . ومن ذلك أيضا أن ارسطو لسب خطأ لطاليس فكرة متأخرة عنه وهى فى الواقع لشخص يسمى « هيبون » من ساموس ، وكان قد قال كطاليس إن الماء مصدر للاشياء ، ولكنه أقام مذهبه على أساس فسيولوجى لتأثر الفلسفة فى عهده بعلم الأحياء والطب ، على عكس طاليس الذى كانت فلسفته – فى قسم منها – متأثرة بالميثولوجيا .

لنحاول بعد هذا أن نتعرف على منهج طاليس الذى أتبعه للبرهنة على مبدئه . كان يريد أن يصل إلى مبدأ أول مادى يفسر به التغيرات المختلفة التى تطرأ على الظواهر الطبيعية فرأى أن الماء هو العنصر الوحيد الذى يمكن أن يتخذ أشكالا مختلفة ، فقد يتحول هذا السائل إلى مادة غازية ، أو إلى مادة جامدة التراب والثلج ، ويذكر طاليس أنه رأى بنفسه كيف تتم هذه التحولات فى الطبيعة ، وكيف أن هذه التحولات تبدأ من الماء لتعود إلى الماء ، فالماء يتحول بفعل الحرارة إلى بخار ، ثم يعود ليتساقط على هيئة مطر ، ثم يتحول بعد ذلك إلى تراب يتحول إلى ماء كما نشاهد فى الينابيع الأرضية مثلا ، ومن ناحية أخرى فقد أوحت إليه ظاهرة التبخر القول بأن الرطوبة المتصاعدة من البحر على هيئة بخار هى التى تحفظ نار الأجسام الإلهية السماوية . هذه إذن خلاصة أراء طاليس وتفسيره الطبيعى للوجود .

نتناول بعد هذا رأيا آخر ينسبه أرسطو اليه وهو قوله « بأن العالم مليء بالآلهة » ، ويفسر أرسطو هذا القول بأن طاليس وبما يعنى بذلك أن للعالم نفسا ، مع أن القائل بالنفس الكلية هو أفلاطون ، وقد عاش بعد طاليس بوقت طويل ، وكذلك فسر المؤرخ أينيوس هذا القول أيضا بأن طاليس كان يقول بعقل للعالم ، وجاء شيشرون أيضا فيما بعد وقال إن طاليس كان يقول بعقل إلهى أوجد الأشياء من الماء . وعلى الجملة فأنه يمكن أن يقال إن هذه العبارة التى وردت على لسان طاليس تعبر عن الاتجاه الذى كان سائدا بين الفلاسفة الطبيعيين أنئذ ، وهو الذى كان يرى فى المادة قوة حيوية دافعة [1] ويمكن من ناحية أخرى النظر الى هذه العبارة على أنها منسوبة الى طاليس باعتباره أحد الحكماء السبعة أكثر من كونه مؤسسا للمدرسة الملطية الفلسفية ، ومثل هذه العبارة تنسب إلى كثير من الحكماء والفلاسفة ، لذلك لايمكن الاستناد اليها لتكوين أحكام فلسفية عامة . وعلى أى حال لسنا ندرى على وجه التحديد هل إستطاع طاليس أن يقيم حدودا فاصلة بين المادة والقوة الخالقة على صورة الألوهية أو العقل أو نفس العالم ، أما الذى فعله طاليس حقا فهى تلك المحاولة الأولى لإرجاع الظواهر الكونية إلى أصل واحد على أساس منطقى ، والنظر إلى العالم على أنه وحدة متناسقة فى الوجود .

٢- انكسمندريس :

كل ماتعرفه عن هذا الفيلسوف وصلنا عن ثيوفراسطس الذى ذكر أن انكسمندريس كان صديقا معاصرا لطاليس ، ولكن سمبليقيوس يقول إنه

(١) Auimisme وهو موقف أو فكرة يرى أصحابها أن الشعور منبث فى جميع أشكال المادة ، وأن الطبيعة مليئة بالنفوس التى لاتحل فقط فى الحيوان والنبات بل فى الجماد أيضا .

تلميذه وخليفته ، وذكر أيضا أن انكسمندريس يقول بأن « بلامتناهى » هو العلة المادية والعنصر الأول فى وجود الأشياء جميعا ، ورفض القول بأن هذا اللامتناهى ماء أو أى عنصر آخر ، إذ أنه فى نظره جوهر مختلفة عن كل هذه العناصر . وهذا اللامتناهى أزلى لازمن له تصدر عنه كل السماوات والعوالم الموجودة فى هذه السماوات . والحركة الأزلية هى أل هذا العالم ، ولكن انكمسندريس لم يحاول أن يبين علاقة هذه الحركة الأزلية بالحركات اليومية للعالم ، كما فعل أرسطو فيما بعد ، ولم يوضح أيضا حقيقة التغير أو التحول فى المادة ، وهل هو مصدر الأشياء ؟ بل قال فقط إن الأضداد تنفصل شيئا فشيئا عن « الجسم اللامحدود » وهكذا تتكون الأشياء . هناك إذن - على رأى انكسمندريس - شيء أزلى لايفنى هو مصدر الأشياء جميعا وترجع اليه هذه الأشياء ، فهو معين لاينضب ، ترجع اليه بواقى الموجودات لتعود ثانية فتصبح موجودات خيرة .

والواقع أن موقف انكسمندريس تطور طبيعى لفكرة طاليس ، لقد رأى انكسمندريس أن الماء لايمكن أن يكون مصدرا لجميع الموجودات ، ولابد أن تكون العلة الأولى شيئا عاما يقبل التشكلات المختلفة ، كما يقبل الأضداد ، وإذن فقد قال باللامتناهى السابق على العناصر ، أما هذه المادة اللامحدود - وهى غير الميولى التى تكلم عنها أرسطو فيما بعد ، فانها تشتمل على الأضداد ، ويظل النزاع مستمرا بين هذه الأضداد ، إذ أن كلا منها يحاول التغلب على ضده ، فيتغلب الحار على البارد فى فصل الصيف مثلا ، ويحدث العكس فى فصل الشتاء ، وينتهى هذا الصراع فى الغالب لمصلحة أحد الطرفين لمدة موموقة ليعود فيتلشى فى المادة الأولى أما فكرة صدور عوالم متعددة عن هذا اللامتناهى فقد أثارت مناقشة بين مؤرخى

الفلسفة ، فهل تصدر هذه العوالم المختلفة فى وقت واحد ، أم أن كل عالم يصدر على حدة ويليه عالم آخر وهكذا ؟ وقد فسر أيتيوس هذه العوالم على أنها الآلهة ..

٣- انكسيمانس :

قال عنه ثاوفراسطس إنه كان زميلا ومعاصرا لأنكسمندريس وإنه لم يوافق هذا الأخير على أن الجوهر الأول لامتناه ، وقال على العكس من ذلك بأنه مبدأ محدود معين هو الهواء[١] . ومن هذا المبدأ تصدر الاشياء جميعا بما فى ذلك الآلهة والموجودات الإلهية . وهذا الهواء ليس مرئيا لنا ، ولكن البرودة والحرارة والرطوبة تجعل من الممكن رؤيته . والهواء فى حركة دائمة لأنه لو كان ساكنا لما حدث تغير ما ، وأختلافه فى الموجودات المتكثرة يكون بفعل التكاثف والتخلخل[٢] ، فعندما يتمدد يتخلخل ويصبح نارا ، وعندما يتمائف يصبح رياحا ، وعندما يتلبد يصبح سحبا ، وإذا ازدادت درجة تكاثفه فوق هذا أصبح الماء ترابا ، وإذا تكاثف هذا التراب فوق ذلك أصبح صخرا . وإذن فالتغيرات التى تطرأ على المبدأ الأول هى تغيرت كمية . وقد قال أنكسيمانس أيضا بفكرة تعدد العوالم ، واختلف المؤرخون فى تفسير قوله بالهواء كمبدأ أول ، وهل يقصد بهذا القول « الله » لأنه أردف صفة الألوهية الى الهواء ؟ أم أنه يقصد بالهواء ظاهرة طبيعية بحتة ؟ ولكن من المؤكد أنه يتكلم عن الألهة الذين يأتون الى الوجود فى فترات مختلفة ثم يختفون كما ذكر عنه ذلك القديس أوغسطين فيما بعد . ومجمل القول إنه كان لأنكسيمانس تأثير على الفلاسفة فيما بعد ، وعلى الأخص

---

(١) Fneuma - Souffle النفس .

(٢) Coudensation and rarefaction التكاثف والتخلخل .

على الذريين منهم . وكان مذهبه أيضا نتيجة حتمية وتطورا طبيعيا لآراء المدرسة الملطية ، فهو يعد بالفعل آخر ممثل لهذه المدرسة ، والمعبر الحقيقى عن نظرياتها فى تفسير الكون ، إذ أن فكرة العناصر الأربعة كانت قد اختمرت فى عهده لتصبح فيما بعد التفسير السائد للظاهرات الطبيعية فى الوجود ..

الفصل الثانى

الفيثاغورية ونشأة العلم الرياضى

الفيثاغورية فلسفة رياضية كونية وطريقة صوفية تؤمن بتطهير الروح من البدن ، وتعد أتباعها لحياة التأمل والرياضة الروحية . وقد تضاربت الأقوال حول منشئها ومريديها ، وأصبح من العسير حقا أن نميز بين الحقيقة والخيال فيما يورده المؤرخون من أساطير عنها ، ويرجع السبب فى ذلك إلى أن هذه الجماعة كانت تدين بتعاليم سرية يحرم على أتباعها إذاعتها على الجمهور ، وبالإضافة الى هذا نجد أن الفيثاغورية كطريقة صوفية ، قد تداخلت مع تعاليم الأورفية ، ولم يكن من الممكن التمييز التام بين تعاليم كل من النحلتين إلا عن طريق ماالتزمه الفيثاغوريون من تفسير رياضى للوجود .

وثمت أمر لايجب إغفاله ، وهو أن الفيثاغورية قد جاءت فى موضعها الصحيح من حلقات تطور الفكر الفلسفى عند اليونان ، وذلك أن العقل اليونانى بعد أن اتجه الى المحسوس الخارجى يتلمس الحقيقة فى ثناياه ، اكتشف أن هذا المحسوس إنما يخضع لنظام معين ، وان الرياضة هى التى تترجم عن هذا النظام ، وكان على الفيثاغوريين أن يقوموا بهذا الدور ، وأن يكشفوا ما تنطوى عليه المحسوسات من نظام وترتيب تمثله الأعداد والخطوط كما سنرى . وهنا نجد أن الفلسفة قد تخطت دور الطفولة المبكرة فنفذت الى صميم المحسوس لتكشف عن حقيقته وتتجاوزه الى نوع من التجريد الوسط وهو التجريد الرياضى . وسنرى – فيما بعد – كيف تتخطى هذا التجريد الى درجة أبعد منه مدى عندما تستخدم التجريد الميتافيزيقى فى بحث قضايا الوجود ومشاكله .

وإذن فلايمكن تجاهل الدور الذى لعبته الفيثاغورية فى تاريخ الفلسفة اليونانية رغم ما يحيط بها من أساطير وقصص خيالية .

وأهم مصادرنا عن فيثاغورس وطريقته ما أورده الأتباع والمريدون مثل أرستوكسينوس [١] ، وقد كان على صلة بالطبقة الأخيرة من الفيثاغوريين وذكر عنهم مجمل آرائهم العلمية . وثمت طائفة ثانية من المؤرخين الفيثاغورية وهم المعاصرون لفيثاغورث أو الذين خالطوا أتباعه عن كثب ، ومن هؤلاء نجد إكسانوفان الذى ينتقد فيثاغورس بشدة بسبب قوله بالتناسخ [٢] وهرقليطس الذى وجه إلى الفيثاغوريين وإعتقاداتهم نقدا مريدا . وأما أنباذرقليس فانه يصور فيثاغورث كشخص يفعل المعجزات وتصدر عنه الكرامات الخارقة للطبيعة .

أما الطائفة الثالثة من المؤرخين الفيثاغورية فهم المتأخرون ، وتخص بالذكر منهم فورفوريوس ويامبليخوس الأفلاطونيين المحدثين ، وكذلك ديوجين اللائرسى وهؤلاء يرسمون لنا صورة أسطورية مكتملة لشخصية فيثاغورس الذى عرفت عنه طائفة من المعجزات والخوارق .

ونحن نعرف أيضا أن أفلاطون اهتم بالفيثاغورية سواء من ناحية تعاليمها الرياضية أو من ناحية مبادئها الروحية ، ومع ذلك فقد أشار أفلاطون إلى فيثاغورس فى الجمهورية مرة واحدة [٣] حيث ذكر أن فيثاغورس هذا قدد اكتسب محبة أتباعه ومريديه ، وأنه كانت له طريقة خاصة عرفت عنه وسميت « بالفيثاغورية » وقد كانت موجودة فى عصر

(١) Aristoyenos of Tarss .

(٢) يذكر هيرودوت أن فيثاغورس استعار نظرية التناسخ من قدماء المصريين .

(٣) الجمهورية – الكتاب العاشر ، فقرة 600 b .

أفلاطون .

وقد أشار أفلاطون أيضا إلى الفيثاغوريين كجماعة فى موضع آخر من الجمهورية [1] حينما ذكر أنهم يربطون الموسيقى بعلم الفلك ، وبالإضافة إلى هذا نجد أن افلاطون يورد أسماء بعض الفيثاغوريين فى محاوراته دون أن يشير الى صفتهم وذلك مثل : إيشكرانس ، وفيلولاوس ، وتيماوس ، بل أنه يجعل اسم تيمارس ، عنوانا لمحاورة كاملة عن تكوين العالم الطبيعى ، ويورد فيها مجمل نظريات العلم الطبيعى فى عصره مختلطة بآراء الفيثاغوريين الطبيعية والرياضية .

ويبدو أن أرسطو أيضا كان متحفظا فى ذكر أخبار الفيثاغوريين وأرائهم رغم أنه ألف رسالة صغيرة عنهم لم يصلنا منها سوى بضع فقرات، وهو يشير إلى الفيثاغوريين بقوله ، إنهم رجال من إيطاليا يسمون بالفيثاغوريين ونجده حينما يتعرض لنقد نظرية المثل فى الميتافيزيقا ، يرجع نظرية المشاركة الأفلاطونية إلى نظرية المحاكاة الفيثاغورية . على ما سيتضح لنا حين الكلام عن نقد أرسطو لنظرية المثل الأفلاطونية .

تبين لنا إذن كيف تضاربت الأقوال عن حقيقة مذهب الفيثاغوريين وتعاليمهم ، وقد أشرنا إلى أنهم كانوا يتمسكون بسرية معتقداتهم ، ولهذا لم ترد إلينا كتابات فيثاغورية قديمة تلقى الضوء على أرائهم . وقد كان فيثاغورس يحرم كتابة أقواله ، ويكتفى بما يلقيه على أتباعه من تعاليم شفوية يتناقلها المريدون ويحتجون بها ويستندون إليها فى مواجدهم الروحية . ولم يتيسر تدوين هذه الأراء إلا فى وقت متأخر وفى عهد مدرسة

---

(١) الجمهورية - الكتاب السابع فقرة 530 .

الإسكندرية بالذات .

حياة فيثاغورس :

قضى فيثاغورس الشطر الأكبر من حياته الأولى فى ساموس ، فى ظل حكم بوليسكراتيس (٥٣٢ ق .م) وكان أبوه يدعى ميساركوس ، وقد ذكر هيرودوت وغيره من المؤرخين أن فيثاغورس قام برحلات عدة الى مصر وغيرها من بلاد العالم القديم ، ولكن ستارا من الشك مازال يحيط بهذه الروايات المتضاربة عن أسفاره مؤسس الفيثاغورية : على أنه من المؤكد أن فيثاغوس فر هاربا من طغيان بوليكراتيس حاكم ساموس - كما يذكر أريستنوكسينوس - واستقر به المقام فى أفريطونا حيث أسس جماعته الصوفية . وقد كانت جمعة ذات أغراض دينية فى نشأتها الأولى ، فلم تكن تستهدف التدخل فى شئون الحكم والسياسة كما ذكر بعض المؤرخين الذين يستدلون على ذلك مما ألت اليه الطريقة الفيثاغورية بعد ذلك عن تدخل فى السياسة وحبك للمؤامرات فى إيطاليا .

وقد كان فيثاغورس - وهو أيونى النشأة - يوجه تعاليمه إلى الآخيين ويدير ظهره للحزب الأرستقراطى ، مهملا المثل الأعلى الاسبرطى الذى كانت تنشده المدرسة السقراطية ، جاعلا غاية طريقته التطهر والمجاهدة للوصول إلى مرتبة القداسة الروحية ، الأمر الذى نشأ معه تقارب حقيقى بين الفيثاغورية والأورفية ، رغم أن الفيثاغوريين كانوا يتجهون فى عبادتهم الى الإله « أبوللو » بينما كان « ديونيسوس » إله الأورفيين .

وعلى الرغم من أن التعاليم الأساسية للفيثاغورية كانت ذات طابع دينى بحت كما ذكرنا - إلا أن أتباع هذه الطريقة تسلطوا - فيما بعد -

على المدن الأخية ، وتدخلوا فى شئونها ، فأدى ذلك إلى إحراق بيوتهم وطردهم من إيطاليا واضطر فيثاغورس نفسه إلى الرحيل الى بلدة ميتابونتيوم واستقر به المقام فيها إلى آخر أيامه حيث توفى سنة ٤٩٦ ق .م . على أن أتباعه ما لبثوا أن عدوا إلى إيطاليا بعد ذلك ، وعاودوا التدخل فى شئون الحكم وكان لهم تأثير عظيم فى سياسة المدن وتسيير شئونها إى عهد متأخر .

تعاليم الفيثاغوريين :

لقد اختلطت تعاليم الفيثاغوريين الروحية بأرائهم العلمية ونظرياتهم الرياضية ولكن غلبة الاتجاه الرياضى على أتباع هذه المدرسة جعلت المؤرخين يطلقون اسم « فيثاغورى » على المشتغلين بالرياضيات منهم فحسب ، أما التعاليم أو الوصايا الروحية التى عرفت عن هذه المدرسة فأهمها اعتقادهم بوجود نوع من القرابة بين الإنسان والحيوان ، ومن ثم فهم يحرمون تقديم القرابين الدموية ويمتنعون عن أكل اللحم ، ويذكر بعض المؤرخين أنهم كانوا يمتنعون فقط عن أكل لحم الحملان وثيران الحرث ، وما ذبح على النصب من قرابين مقدمة للآلهة .

ومن وصاياهم : إمتنع عن أكل البقول – لاتلتقط ما يسقط على الأرض – لاتلمس ديكا أبيض – لاتكسر الخبز – لاتعبر فوق عارضة طريق – لاتأكل من رغيف بأكمله – لاتقطف زهرة من اكليل – لاتجلس على كيل – لاتكن مع عصفور تحت سقف واحد – لاتترك آثار القدرة على الرماد المحترق بل سو الرماد لتضيع آثار القدر من على الرماد – عندما تنهض من السرير لاتترك آثار ضغط جسمك عليه .

ويبدو من هذه الوصايا أن الفيثاغوريين قد ضمنوا تعاليمهم الكثير من أراء اللاهوتيين ومحترفى السحر والمؤمنين بالخرافات فى عصر ما قبل الفلسفة . وربما كانت هذه الأقوال الساذجة رموزا لتعاليم باطنية عميقة الجذور مما كان الفيثاغوريون يحتفظون بسريته ويتنافلون فحواه بين الأتباع والمريدين مما يتعذر معه استكناه مدلولاتها العقائدية .

وإذ كان الفيثاغوريون قد وجهوا اهتمامهم الأول إلى الرياضيات والأعداد فكيف يمكن الربط بين أبحاثهم الرياضية وممارستهم لهذه التعاليم التى يغلب عليها طابع الغيبيات والخوارق ؟ إن أرسطو يؤكد أن الفيثاغوريين رغم اهتمامهم بالرياضيات لم يتخلوا قط عن ممارسة الخوارق والمعجزات مثل فمرسيدس .

وإذن فقد كانت الطريقة التى أسسها فيثاغورس تجمع بين حياة التقشف والرياضة الروحية والفكر الرياضى ، وكانت عقيدة التناسخ هى محور تعاليم فيثاغورس وعليها تدور مجاهدات الفيثاغورين وطقوسهم الدينية ومبادئهم الأخلاقية .

١ - عقيدة التناسخ :

لقد سبق الأورفيون الفيثاغوريين فى القول بالتناسخ بحيث أننا نشك كثيرا فيما أورده هيرودوت من أن فيثاغورس نقل عقيدة التناسخ عن المصريين القدماء ، إذ أنها كانت منتشرة فى البيئة اليونانية قبل أن يعتنقها الفيثاغوريون ، ولو أن الأورفيين قد جلبوها من الشرق كما تذكر المصادر التى تؤرخ نشأة لأورفية وانتشارها فى العالم اليونانى .

ولم تكن عقيدة التناسخ عند الفيثاغوريين مجرد مذهب نظرى

فحسب ، بل كانت تتطلب اتباع أسلوب خاص فى الحياة . وإذا كان الفيثاغوريون يتفقون مع الأورفيون فى الغاية التى يستهدفونها من التناسخ – وهى تحرير النفس من عجلة الميلاد أى من دائرة الولادات المتعددة وخلاصها إلى المقام الأعلى حيث السعادة التامة ، وذلك بعد سلوك طريق التطهر من الحس وسائر العلائق الأرضية– إلا أننا نلاحظ مع هذا أن الطقوس والشعائر التى كان يلتزم بها الفيثاغوريين فى هذا المجال تختلف عن مثيلاتها عند الأورفيين من حيث أنها تتخذ طابعا عقليا أخلاقيا عند الفيثاغوريين .

وقد أشار هرقليطس إلى أن فيثاغورس هو أول من ميز بين أنواع ثلاثة من الحياة : الحياة النظرية والحياة العملية وحياة التأمل والعكوف على الذات [1] : ومهما كانت صورة الحياة التى نحياها إلا أننا يجب أن نسلم بننا غرباء فى هذه الدنيا وأن الجسم الذى يربطنا بها إن هو إلا مقبرة النفس ، ومع ذلك فلا يجب أن نتخلص من هذه الدنيا بالانتحار ، فما نحن إلا قطيع فى كنف الإله هو راعينا ، ومن ثم فليس لنا الحق فى الهروب بدون مشيئته .

ويضرب فيثاغورس مثالا يبين فيه أنواع الحياة الثلاث : فيقول أنه يوجد ثلاثة أنواع من البشر يشبهون تماما الأصناف الثلاثة من الناس الذين يهرعون إلى الألعاب الأوليمبية : وأخس صنف من هؤلاء هم الذين يحضرون إلى هذه الألعاب لممارسة البيع والشراء . وأعلى منهم درجة ، الأفراد المتبارون فى ألعاب ، أما الصنف الثالث وهم الذين يأتون لمشاهدة هذه المباريات فهم الأعلى درجة والأسمى مكانة . فكأن الذى يتصدى

---

(١) Apolaustic life ، وقد أستخدم أرسطو هذا التقسيم الثلاثى فى مباحثه الأخلاقية (م . ب .) .

للعلم بالاشياء ومعرفة الحقائق دون ممارستها يعتبر فى نظر فيثاغورس أسمى فى درجة التطهر من جميع أصناف البشر ، فالعلم إذن على مختلف ميادينه هو الصورة المثلى للتطهر ، والرجل الذى يهب نفسه العلم هو الحب للحكمة وهو الفيلسوف الذى حرر نفسه من عجلة الميلاد . وهكذا ينجح فيثاغورس فى الربط بين تعاليمه الدينية واتجاهه العلمى .

ولكن كيف يتم التطهر ؟ أو بمعنى أخر كيف تتلخص النفس من دائرة الولادات المتعددة وتصل إلى مقام الحكمة والعلم ؟

يرى الفيثاغوريون أن الحياة مرحلة صعبة ويتعين على كل من يريد أن يجتازها بنجاح ، أن يتلقى تدريبا منظما ، وأ يطيل فترات الصمت وأن يستبطن نفسه يوميا ليختبر جوانبها وأهواءها ، ويقول أفلاطون فى فيدون [1] : إن فيثاغورس وأتباعه يرون أن المجهود العقلى هو أسمى صور التظهر ، وهو أضمن الطرق لتحرير النفس فى حياتها هذه قبل الموت البدنى . وكان الفيثاغوريون يستخدمون الموسيقى والرياضة لشد أزر النفس ، وقمع نزوات البدن ، ومقاومة المؤثرات الخارجية حتى تسيطر القوى الروحية على الفرد ، وتتغلب على كل ماله علاقة بالحس والمحسوس . وقد رتب المتأخرون من الفيثاغوريين لكل من النفس والبدن أساليب خاصة للتطهر من المؤثرات الخارجية . فتطهير النفس يتم بالموسيقى والعكوف على الدراسات العلمية ، أما تهطير البدن فإنه يتم بممارسة الرياضة الجدية والطب . ويلاحظ من ناحية أخرى أن فكرة « الأخوة » التى نادى بها الفيثاغوريون مستمدة من عقيدتهم فى التناسخ ، ذلك أنهم يرون أن الموجودات كلها بما فى ذلك النبات والحيوان والإنسان ترتبط فيما بينها برباط وثيق ، وأنه فى مرحلة

(١) فيدون فقرة ٦٦ ب

الولادات قد تتقمص النفس جسم حيوان أو إنسان آخر أو نبات مثلا . وكان من نتائج مذهبهم هذا أن اعتبرت المرأة فى جماعتهم مساوية للرجل ولها نفس حقوقه ، وكذلك ظهر اتجاه إلى معاملة العبيد معاملة إنسانية ، ومن الناحية الاجتماعية أيضا نجد أن الفيثاغوريين كانوا لايميزون بين الأفراد إلا من حيث مواهبهم ، فهم يصنفون الناس حسب طباعهم ومميزاتهم ، وقد تحقق هذا التدرج بين الناس فى التناسخ ، ذلك أن الصورة الجسدية التى تتخذها النفس فى ولاداتها المتعاقبة تعتمد الى حد كبير على نوع الحياة التى مارستها من قبل . ويرى الفيثاغوريون أن أعلى درجة فى الوجود الأرضى هى درجة « الشاعر المغنى » ويليه فى الدرجة « الطبيعى » ثم « الأمير » ، وبعد أن تمر النفس بتجارب وحياة تعود مباشرة الى مقام الغبطة التامة .

ويلاحظ أن تبشير الفيثاغوريين بفكرة « التطهر » جعلتهم يقيمون من أنفسهم مرشدين للناس فى حياتهم الروحية ، أو بمعنى آخر موجهين للشعب فى حياته . بما حفزهم الى التطلع الى الحكم – رغم أنهم كانوا يؤلفون جماعة دينية – وقد كانت لهم بالفعل سيطرة كبيرة على منطقة إيطاليا الجنوبية ، حتى تغلب عليهم الحزب الديمقراطى فاعمل فيهم القتل والاحراق فأثروا الفرار ثم ما لبثوا أن عادوا ثانية على ما ذكرنا .

٢ – أراء فيثاغورس العلمية :

اهتم فيثاغورس بمتابعة الأبحاث العلمية السائدة فى عصره ، وكان اهتمامه موجها ناحية الرياضيات ، إذ كان غرضه من الإشتغال بها مساعدة النفس على التحرر من علائق الحس والمحسوس والتطهر من أدران البدن ، من حيث أن الفكر الرياضى يعتبر نوعا من التجريد العقلى الذى ينصب

على دراسة العلاقات الرتيبة بين المحسوسات واستنباط قواعدها . ولما كان من المتعذر التمييز بين أراء فيثاغورس نفسه وأراء تلامذته فإننا سنجمل القول في أراء المدرسة الفيثاغورية في عهدها الأول الذى استمر الى النصف الثاني من القرن الخامس ق . م .

ومن أهم أراء هذه المدرسة اعتقاد تباعها بأن الاعداد مبادىء لأشياء جميعا وأصول طبائعها . ويبدو أن الفيثاغوريين قد توصلوا إلى هذا المبدأ نتية لدراساتهم الموسيقية [1] .

فلقد أدركوا أن تنوع الألحان الموسيقية واختلافها إنما يتوقف على أطوال الأوتار في الآلات العازفة ، فاستنتجوا أن التوافق أو الإنسجام الموسيقى Harminy تحدده نسب رياضية مضبوطة تترجم عن هذه الأطوال وتعين طبقة اللحن الموسيقى .

وقد أدى بهم هذا الكشف في ميدان الموسيقى إلى أن يتساءلوا :

إذا كانت الأصوات الموسيقية يمكن أن ترد إى أعداد ، فلماذا لايمكن أيضا أن ترد الأشياء كلها إلى أعداد ؟ أو بمعنى آخر كأنهم يقولون : إذا كنا قد نجحنا في رد الأصوات الموسيقية إلى أعداد وهى في

(١) اكتشف الفيثاغوريون ما يسمى « بالطبقة » في الموسيقى Octave فست وسط توافقى أو نسبة توافقية بين ١٢ ، ٦ وهى الثمانى . أما النسبة التوافقية بين ٨ و ١٢ فهى الخماسى وكذلك النسبة بين ٨و٦ هى الرباعى . ومن ثم فان الإنسجام في الألحان أنما يرجع الى المتوسط التوافقى Octave الذى كشف عنه الفيثاغوريون -The harmonic siands in close relation to the discovery of the octave .

وبذلك ترجم الفيثاغوريون الألحان بلغة رياضية بتطبيق هذه النسب – التى اكتشفوها على أطوال الأوتار التى تصدر عنها الألحان .

آخر الأمر إحساسات صوتية مثلها مثل الإحساسات الاخرى التى تنقل إلينا حقيقة الموجودات الخارجية ، فإنه ليس من العسير أن نجد ترجمة رياضية عن سائر ما نقابله من الاشياء الخارجية ، ذلك أنه توجد حقا أوجه كثيرة للتشابه بين الأشياء والاعداد ، وعلينا أن نكشف عن هذه النسب الرياضية التى نفسر بها الأشياء كما حدث بالنسبة للألحان الموسيقية .

ولكن أرسطو قد ذكر أن الفيثاغوريين لم ينجحوا فى تطبيق مبدئهم القائل بأن الأشياء أعداد ، واكتفوا بايراد أمثلة قليلة للتدليل على صحة مذهبهم . فذكروا مثلا أن العدد سبعة يشير إلى الزمان الحقيقى التام ، والعدد أربعة يشير إلى العدالة والعدد ثلاثة يشير إلى الزواج .

وعلى أية حال فإن إكتشاف الفيثاغوريين النسب الرياضية التى تحدد أطوال الأوتار فى الآلات الموسيقية كان حافزا لهم إلى افتراض وجود مبدأ غير عادى (الأعداد) منظم للمادج (الأوتار) . أي أن ثمة ثنائية بين صورة ومادة أو بين محدود ولا محدود ، والمحدود هنا هو العدد أو الصورة أما اللامحدود فهو المادة ، وتكلم الفيثاغوريون عن اللامحدود المتنفس مثل أنسيماندريس ، وأشاروا أيضا الى أن المحدود هو « النار » أما اللامحدود فهو « الظلام » فديهم إذن مبدأن كما يقول بارمنيدس : النار والظلام أى المحدود واللامحدود ، وسنرى كيف يستغل أفلاطون هذه الفكرة فى وصفه للمثال بأنه « خليط » فى محاورة فيليبوس .

وقد طبق الفيثاغوريون النسب الرياضية على تخطيطهم للكون والعالم السماء فلم يسلموا بوجود عوالم لا متناهية كما قال الملطيون ، بل قال أحدهم وهو بترون Petron بوجود ١٨٣ عالما مرتبة على هيئة مثلث ، وأشاروا كذلك الى وجود ثلاثة أجرام سماوية وبينها مسافات ثلاث تشبه

النسب التى اكتشفوها فى الألحان الموسيقية ، وهى : الرباعى والخماسى والثمانى ، وبذلك أثبتوا أن ثمت انسجاما بين الأفلاك السماوية الكروية الشكل .

وخلاصة القول أنه يرجع الى الفيثاغوريين الفضل فى بيان كيف أنه يمكن التعبير عن المتصل المكانى بنسب عددية بسيطة ، الأمر الذى أدى الى توضيح فكرتنا عن الأضداد والتعبير عنها رياضيا وذلك كما فى تمييزنا رياضيا بين الحار والبارد ، والصوت المنخفض والصوت المرتفع .

وكذلك يرجع اليهم الفضل فى اكتشاف فكرة الوسط الحسابى والوسط العدل واستخدامها فى تعيين السلوك السوى على ما سنرى عند أرسطو .

على أن أقول الفيثاغوريين بن الاعداد مبادىء الأشياء لايعنى أن هذه الأعداد هى الماء والهواء والنار والتراب أى لعناصر الأربعة ، ذلك أن العدد كان فى نظرهم شيئا غير الماء الذى قال به طاليس أو اللامتناهى الذى قال به أنكسمندريس ، أو الهواء الذى قال به أنكسيمانس ، إذ أنه شىء مضاد للمادة متميز عنها على الرغم من ارتباطه بها ، فهو الذى يحددها ويشكلها . ويمكن القول بأن الفيثاغوريين قبلوا العناصر التى قال بها السابقون عليهم لا على أنما مبادىء للموجودات ، بل على أن لها مبادىء أسبق منها الى الوجود وهى الأعداد ، وقد بحث الفيثاغوريون فى طبيعة هذا المبدأ « العدد » فوصلوا الى التمييز بين المستقيم وغير المستقيم ، بين الوحدة والثنائية ، وانتهوا من ذلك الى العدد عشرة (١٠) وهو عدد مقدس عندهم ، وكانوا يقسمون ببعض هذه الأعداد الداخلة فى تكوين العدد (١٠) مثل (١+٢+٣+٤) وكانوا يضعونها فى نقط على شكل

هرمى [1] ، وقد انتهوا من بحثهم فى العدد الى التعرض لمشاكل الهندسة ، فرأوا أن الخطوط تتكون من النقط وأن السظوح تتكون من الخطوط ، وأنه من السطوح تتكون من النقط وأن السطوح تتكون من الخطوط ، وأنه من السطوح تتركب الأحجام ، وتكلموا أيضا عن المثلث القائم الزاوية . ولايمكن أن نعرف بدقة هل تكلم فيثاغورث عن كروية الأرض أم أن بارمنيدس هو أول من تكلم عنها ، ولكن المعروف أن بارمنيدس هذا كان من أتباع المدرسة الفيثاغورية ، فيمكن إذن أن يكون قد نقل هذه النظرية عن فيثاغورث .

وقد ظل أتباع فيثاغورث يهتمون بالدراسات العلمية ، مع إتمرارهم فى ممارسة عقيدتهم فى التناسخ ، وذلك فى جو من السرية التامة . وكان منهم مهندسون ورياضيون وأطباء تأثرت بهم المدارس الفلسفية فيما بعد ولاسيما أفلاطون .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن حياة التقشف والتطهر التى ألزموا أنفسهم بها ، وأسلوب المجاهدات الروحية التى عانوها ، وعكوفهم على التأمل والكشف على هذا كله له تأثيره الواضح فيما بعد على تعاليم الفرق الصوفية من وثنية ومسيحية وإسلامية بحيث أننا نجد بعض الفرق الإسلامية – التى تأثثت مذاهبها بالتيار الباطنى – تضع فيثاغورس فى مرتبة « الحكيم المتأله » كأفلاطون ، وتدخله فى سلسلة أئمة التصوف وأقطاب الطريق [2] .

---

(١) العدد عشرة فى شكل هرمى .

(٢) راجع مؤلفنا عن « أصول الفلسفة الإشرافية » الطبعة الثانية ، دار الطلبة العرب –بيروت ١٩٦٩ .

الفصل الثالث

المدرسة الإيلية وهرقليطس

(نشأة ما بعد الطبيعة)

تتضح أسس مدرسة بارمنيدس إذا رجعنا إلى فلسفة كل من إكسانوفان وهرقليطس .. وذلك أننا نجد فى فلسفة بارمنيدس استمرارا وتطورا لموقف إكسانوفان فى كيفية صدور الكثرة عن الوحدة ، وفى الثبات والحركة ، والوجود والصيرورة ، هذه المشاكل التى تتناولها المدرسة الإيلية بالتفصيل ، وتتخطى بذلك مشكلة المدرسة الأيونية التى كانت تبحث عن العناصر الأولى للوجود المادى .

وقد كانت فلسفة بارمنيدس رد فعل معارض لموقف هرقليطس فى التغير الدائم ، ولكن طبيعة المشاكل التى يعرض هرقليطس عن الوجود والتغير جعلته يترب الى حد كبير من الطابع العام للمدرسة الإيلية ، كما يقترب فى نفس الوقت من المدرسة الايونية لقوله بأن النار هى المقوم المادى المحدد للوجود .

١- هرقليطس ٥٤٠ / ٤٧٥ ق . م :

ينحدر هرقليطس من أالارة نبيلة فى مدينة أفيسوس وقد تميزت شخصيته بطابع ارستقراطى ، فكان يميل الى العزلة ويضمر الاحتقار للعامة ، وحتى مشاهير التاريخ لم يسلموا من سخريته وانتقاده فقد شنع على هيرودوت وهزيود وفيثاغورس ، لأنهم فى نظره يضللون الناس بالخرافات والاساطير ، وكان هرقليطس يرى أن الأساطير الدينية لاتستحق الاحترام والتقديس .

وقد أشار بعض المؤرخين إلى أن هرقليطس كان فيثاغورى المذهب قبل أن ينشىء مذهبه الخاص به ، ويستدلون على ذلك من أنه كان تلميذا للفيثاغورى هيبوزس Hypposus وأن أفلاطون يشير الى إسمه بين شخصيات فيثاغورية معروفة ، ولكن يامبليخوس فى كتابه عن « حياة فيثاغورس » ينكر صراحة انتساب هرقليطس الى الفيثاغوريين ، ويبدو أن المؤرخين لم يتمكنوا من إعطائنا صورة كاملة عن حياة هذا الفيلسوف وذلك لأنه لم يؤلف غير كتاب واحد « عن الطبيعة » كما يذكر ديوجين اللائرسى فى كتابه عن «حياة الفلاسفة ش وأن هذا الكتاب الوحيد لم تصلنا منه غير فقرات مقتضية ، ويقال إنه أهداه إلى معبد أرتميس وأنه قسمه إلى ثلاثة أقسام : عن العالم وعن المهارة السياسية وعن اللاهوت .

أما أسلوبه فقد كان غامضا مفعما بالرموز والعبارات المبهمة وبهذا فقد لقب « بالفيلسوف الغامض » .

مذهبه[1] :

يرى هرقليطس أن الاشياء فى تغير مستمر ، وأن القانون العام الذى ينظم الوجود هو التغير وعدم الثبات والتجدد المستمر ، فكل شىء فى سيلان مستمر ولايوجد شىء باق على الإطلاق ، فالإنسان لايستطيع أن

---

(١) آثارنا أن نورد هنا بعض فقرات هامة مما وصلنا من كتابات هرقليطس . نقلا عن الترجمة العربية لكتاب فيليب ويلرايت عن « هرقليطس فى العالم اليونانى » وقد عني ويلرايت بجمعها وترجمتها عن اليونانية ومحاولة تفسيرها لاعطائنا صورة تقريبية عن مذهب هرقليطس . وقد صدرت الترجمة العربية مع تعليقات مستفيضة عن أثر هرقليطس فى تاريخ الفكر الفلسفى العام فى مؤلف واحد أخرجته دار المعارف للأساتذة : على سامى النشار ومحمد على أبو ريان وعبد الراجح . =

يـضــع قدمه فى نهر واحد مرتين لأن النهر يكون قد تغير بين الخطوتين ، ونحن موجودون وغير موجودين ، وكما يوجد الواحد عن الأشياء جميعا، كـذلك الأشـيـاء تصـدر عن الواحـد ، والله هو النهـار والليل ، والصـيف

= فقرات مختارة من اقوال هرقليطس حسب ترقيمها فى الأصل :

أولا : منهج البحث :

٢- ينبغى أن نترك أنفسنا يقودها ماهـو عـام للجميـع ، وبالرغم من أن الكلمـة « اللوغوس » عامة للجميع ، فإن معظم الناس يعيشون وكأن لكل منهم عقله الخاص.

٣- إن الذين يحبون الحكمة ينبغى أن يتعرفوا على جزئيات كثيرة .

٩- ينبغى على الناس جميعا أن يعرفوا أنفسهم وأن يكونوا معتدلين .

١٠- إن أعظم الفضـائل أن تككون معـتـدلا ، وأن الحكمـة تكون فى التـحـدث بالحقيقة والعمل بها ، والاهتمام بطبيعة الأشياء .

١٧- إن الطبيعة تحب أن تختفى .

١٨- إن الإله الذى يتنزل وحيه فى دلفى لايتحدث ولايخفى شيئا ، لكنه يعطى رموزا .

ثانيا : السيلان العام :

٢٠- كل شىء ينسـاب ولاشىء يسكن ، كل شىء يتـغـيـر ولاشىء يدوم على الثبات .

٢١- إنك لاتستطيع النزول إلى النهر الواحد مرتين لأن مياها جديدة ويتحول الجاف الى رطب .

٢٣- إن الأشياء تجد راحتها فى التغير .

٢٤- الزمان طفل يلعب بالنرد ، والقوة الملكية قوة طفل .

٢٦- ينبغى أن يكون مفهوما أن الحرب حالة عامة ، وأن الصراع عدل وأن كل الأشياء لابد أن تخضع لجبرية الصراع . =

والشتاء، والسلام والحرب والشبع والنار ، وهى ماهية الأشياء جميعا ، وهذا العالم لم تصنعه الآلهة أو البشر ، ذلك أنه وجد هكذا ، وسيستمر هكذا ، وهو نار حية . والسبب الذى دعاه الى القول بأن النار هى العنصر المكون

= ثالثا : عمليات الطبيعة :

٢٨- هناك مبادلة بين جميع الاشياء والنار ، وبين النار وجميع الاشياء ، كالمبادلة بين السلع والذهب ، وبين الذهب والسلع .

٢٩- إن هذا العالم - وهو واحد للجميع - لم يخلقه إله أو بشر ، ولكنه وجد وهو موجود ، وسوف يستمر فى الوجود ، نارا أبدية تشعل نفسها بنسب منتظمة ، وتخبو بنسب منتظمة .

٣٠- للنار وجهان هما : الجوع والشبع .

٣١- إن النار تفرق ثم تجمع ثانية ، إنه تتقدم وتتقهقر .

٣٣- إن تغيرات النار هى : أولا البحر ، ثم يصير نصف البحر أرضا ، ويصير النصف الآخر برقا .

٣٤- النار تحيا بموت الأرض ، والهواء يحيا بموت النار ، والماء يحيا بموت الهواء ، والارض تحيا بموت الماء .

٤٠- ليس العالم الأكمل إلا كومة من النفايات تكونت بطريقة عشوائية .

رابعا : النفس الإنسانية :

٤٣- النفس هى البحر الذى عنه يصدر كل شىء آخر ، وبالاضافة الى ذلك فإنها أقل الاشياء جسمية ، ثم إنها فى حالة سيلان مستمر ، لأن العالم المتحرك لايستطيع أن يعرفه إلا ما كان متحركا .

٤٤- تتبخر النفوس مما هو رطب .

٤٦- النفس الجافة أحسن وأكثر حكمة .

٤٧- تجد النفوس لذتها فى أن تصير رطبه .

٤٩- إن موت النفوس أن تصير ماء ، وأن موت الماء أن يصير أرضا ، وعلى =

للوجود هو أنها أقل العناصر ثباتا . وهو لايقصد بالنار هنا اللهيب فحسب بل أيضا الدفء والحرارة على وجه العموم ، ولذلك فقد سماها « البخار المتصاعد » .

= العكس من ذلك يأتي الماء من الأرض ، وتأتي النفوس من الماء .

٥١- من العسير أن تقاوم الرغبة المندفعة ، وكل ما تريده سيكون على حساب النفس .

٥٢- ليس من الخير أن تحدث الاشياء للناس كما يشتهون تماما .

٥٦- التعصب هو الداء المقدس .

خامسا : في النظرية الدينية :

٦١- ليس للطبيعة البشرية فهم حقيقى ، إنه للطبيعة الإلهية وحدها .

٦٣-إن ماهو إلهى تخطئه ملاحظة الناس . وذلك بسبب شكهم .

٦٤- بالرغم من أن الناس مرتبطون ارتباطا وثيقا بالكلمة (اللوغوس) فإنهم يجعلون أنفسهم ضدها .

٦٦- إن الخالدين يصبحون فانين ، ويصبح الفانون خالدين وكلاهما يعيش بموت الآخر ، ويموت بحياة الآخر .

٧١- إن العدالة سوف تداهم الذين ينسجون الاكاذيب والشواهد المزيفة .

٧٢- إن النار - في تقدمها - سوف تحكم كل الاشياء وتتغلب عليها .

٧٣- كيف يستطيع الانسان أن يختفى مما لايسكن أبدا ؟

٧٦- الاثمون ليلا ، السحرة ، الخليعون ، المعربدون ، والمشاركون فى الاسرار! إن الذى يعتبر بين الناس أسرارا إنما هو طقوس عير مقدسة .

٧٧- إن عملياتهم وأناشيدهم الإخصابية عروض شائنة ، ولو لم تكن تفعل فى شرف الإله ديونيسوس ، ولكن ديونيسوس ، الذى فى شرفه يهذون ويقيمون أعبادا كبيرة - يشبه هادس (الجحيم) .

٧٨- حين يكونون مدنين فإنهم يطهرون أنفسهم بالدم ، كذلك الذى يمشى =

وتتكون الأشياء من النار ثم تعود إليها ، وهكذا ، ولما كان لايوجد أى شيء ثابت على الإطلاق ، فلا توجد إذن أى صورة باقية ، إذ كل شيء في تحول مستمر من حالة الى ضدها ،فالشيء الواحد يتضمن فى ذاته

= فى الوحل ويغل نفسه بالوحل ، ولو لاحظه أى من رفاقه يتصرف بهذه الطريقة لأعتبره مجنونا . (يشير هرقليطس فى هذه الفترة وفى الفترتين السابقتين إلى الأورفيين) .

سادسا : الانسان بين الناس :

٨٠- التفكير مشترك بين الجميع .

٨١- ينبغى على الناس أن يتحدثوا بوعى عقلى ، ومن ثم عليهم أن يتمسكوا بما هو مشترك بين الجميع ، كما تتمسك المدينة بقانونها ، بل ينبغى أن يكونوا أشد تمسكا ، لأن كل القوانين الإنسانية مستمدة من قانون إلهى واحد ، يفرض نفسه حسبما يشاء ، ويكفى كل الأشاء ومع ذلك فهو أكثر منها .

٨٢-يجب أن يحارب الناس من أجل قانونهم كما يحاربون من أجل أسوار مدينتهم .

٨٤- إن شخصا واحدا أفضل عندى من عشرة آلاف إذا كان من الطبقة الأولى .

٨٥- إن أفضل الناس يفضلون شيئا واحدا على كل ما عداه ، فهم يفضلون المجد الخالد على الأشياء الفانية ، بينما يتخم الدهماء أنفسهم كالماشية .

٨٨- أن تطفىء الإفراط أكثر ضرورة من أن تطفىء نارا .

٨٩- من المضجر أن يظل الانسان يكابد نفس الأشياء كى يصبح محكوما بها .

٩٢- يخدع الناس فى معرفتهم بالأشياء الواضحة - كما كان هوميروس - بالرغم من أنه كان أحكم الإغريق .

٩٣-ينبغى أن يطرد هوميروس من السجلات وأن يجلد .

٩٤- يميز هزيود بين أيام طيبة وأيام شريرة دون أن يعرف أن كل يوم يشبه الآخر =.

الأضداد جميعيا ، والصراع قانون العالم ، والتنازع أبو الأشياء ، وكل ما يتفرق ويتحطم يعود ليلتئم من جديد ؛ ويتحكم القانون الإلهي والقدر

= سابعا : النسبية والتناقض :

٩٨- إن الاختلاف يجلب الائتلاف . ومن الاختلاف يأتي أجمل ائتلاف .

٩٩- بالمرض تظهر الصحة ، وبالشر يظهر الخير يجلبه السرور وكذلك بالجوع يظهر الشبع ، وبالتعب تظهر الراحة .

١٠٠- ما كان الناس ليعرفوا اسم العدالة لو لم تحدث هذه الأشياء .

١٠٤- أجمل فرد قبيح بالنسبة للإنسان ، وأحكم الناس يبدو قردا اذا قورن بالإله : في لحكمة والجمال وكل شيء آخر .

١٠٦- كل الأشياء بالنسبة للإله جميلة وصائبة ، وعلى العكس من ذلك ، يعتبر الناس بعض الأشياء صائبة وبعضها الأخر خطأ .

١١٠- إننا تخوض ولانخوض في الأنهار نفسها .

١١٢- إن العظام الت تصلها المفاصل هي كل متحد وغير كل متحد في وقت واحد . ولكي تكون في اتفاق لابد أن تخالف ، فإن المرافق هو المخالف . فالوحدة تأتي من كل الجزئيات الكثيرة ، وتأتي كل الجزئيات الكثيرة من الوحدة .

١١٣- إنه نفس الشيء أن تكون حيا أو ميتا ، مستيقظا أو نائما ، يافعا أو هرما ، فالمظهر الأول في كل حالة يصبح المظهر الآخر ، والآخر مرة أخرى يصبح الأول ينقض مفاجيء غير متوقع .

١١٤- أن هزيود الذى يتقبله كثير من الناس على أنه معلمهم الحكيم لم يفهم طبيعة النهار والليل . لأنها شيء واحد .

١١٥- إن إسم القوس هو الحياة ، لكن عمله هو الموت .

ثامنا : الائتلاف الخفي :

١١٦- الائتلاف الخفي خير من الائتلاف الواضح . =

والحكمة والبقاء الكلى [1] فى كل شىء، ولو أن هناك تغيرا دائما الا أن هذا التغير يتم حسب قوانين ثابتة اذ تتغير الأشياء ثم تعودثانية . وتمر العناصر الأولية فى تحولاتها بثلاث مراحل أساسية : فمن النار يتكون الماء ومن الماء يتكون التراب ، وعلى العكس يعود التراب فيصبح ماء ثم يصبح الماء نارا ، وجميع الموجودات عرضة لهذا الأسلوب فى التغير .

ولكن الموجودات تبدو لنا فى الظاهر كما لو كانت ثابتة ، ذلك لأنها تتلقى من جانب ، نفس المقدار الذى تفقده من جانب آخر ، ويضرب لنا هرقليطس مثلا بالشمس فإنها تتجدد كل يوم ، فما تفقده بالنهار تتلقاه فى الليل نتيجة للأبخرة المتصاعدة من البحار إلا أنه إذا ما إنتهت الأشياء

= ١١٩- إن الحكمة واحدة وفريدة ، إنها لاترغب أن تسمى بإسم زيوس ومع ذلك فهى ترغب .

١٢٠- إن الحكمة واحدة - وهى أن تعرف العقل الذى به تتحرك كل الأشياء خلال كل الأشياء .

١٢١- الله هو نهار وليل ، شتاء وصيف ، حرب وسلم ، شبع وجوع ، ولكنه يخضع للتحولات تماما مثل شمع النحل حين يمترج بعطر فإنه يسمى حسب الرائحة الخاصة (التى تنتج بعد الإمتزاج) .

١٢٢- إن الشمس لن تتجاوز حدودها ، ولو أنها فعلت ذلك لعزلتها الإيرنيات Erinyas وصيفات العدالة .

١٢٣- كل الاشياء تأتى فى أوقاتها .

****

---

(١) وهو (zcus) زوس أو الألوهية كما يرى هرقليطس .

جميعا إلى النار الأصلية بحيث لايبقى فى العالم سوى النار ، فإنه يكتمل دور من أدورار الوجود المتعاقبة ، وتتكرر هذه الأدوار الى مالا نهاية جسب قانون ذاتى ضرورى ينتظم الوجود بأسره .

والنفس الإنسانية جزء من النار الإلهية ، وكلما كانت هذه النار أكثر جفافا ، كانت أقرب الى الكمال ، وإذن فالنفس الأكثر جفافا هى أحكم النفوس وأفضلها وعندما تترك النفس الجسم تعود من حيث أتت ، الى عالم النار . ومن ثم فإن المذهب لايعترف بخلود فردى للنفس مادام هناك تغير مستمر .

وعلى الرغم مما يترتب على قول هرقليطس بالتغير المستمر من نتائج خطيرة بالنسبة للوجود والمعرفة ، إلا أنه يقول مع هذا بأن هناك قانونا عاما باقيا ، وأن القوانين البشرية جميعها يغذيها قانون إلهى واحد . وإذا ما وثق الإنسان بعدالة النظام الإلهى للعالم حصل له شعور بالرضا وهو ما يسميه هرقليطس ي بالخير الأعظم » . وكان هذا الفيلسوف يعتقد بأن سعادة المرء ترجع الى نفسه وإلى أرائه قبل أى شيء آخر . ومن أرائه أن مصلحة المجموع تقوم على إتباع القانون ، رغم أنه كان يعارض الديمقراطية ويرى تغليب الإرادة الفردية على رأى المجموع ، وكان يرى أيضا أن المعرفة الإنسانية قاصرة ومحدودة وأنها نسبية ، ولم يستثن القيم الأخلاقية من هذا الحكم . وعلى العموم فإن فلسفة هرقليطس تقوم على خمسة مبادىء هى :

١ - الوحدة المطلقة للوجود(١) . التغير الأزلى(٢)

(1) Macrocosm
(2) Flux (panta rei) .

٣- القانون العام [1] الذى ينتظم العالم وظواهره المتغيرة .

٤- الصراع الدائم [2] بين جميع الموجودات .

٥- الأدوار اللامتناهية [3] التى تتعاقب على الوجود .

(ب) الأيليون :

(اكسانوفان - بارمنيدس - زينون - مليسوس) .

١- اكسانوفان :

ترجع نسبة هذه المدرسة إلى إليا (ELEA) [4] فى جنوب إيطاليا . ويقال إن مؤسسها هو إكسانوفان [5] . وعلى الرغم من أنه لم يزر قط إليا موطن المدرسة ، إلا أنه إعتبر - مع هذا - مؤسسا لها لأنه يرفض فكرة تجسيم الآلهة ، ويتفق مع زعماء المدرسة : بارمنيدس : وزينون ، ومليسوس

(1) Logos .
(2) Polemos .

(٣) يبدو هنا تأثير الأراء الفلكية فى مذهب هرقليطس . فقد تكلم عن الدورة الزمية أى الأيام والشهور والسنين . وقال بأنه كما توجد أجيال متعاقبة من الحياة الإنسانية فكذلك يوجد بالنسبة للكون بأسره - ما يسمى « بالسنة الكبرى » une grande annce وتتحدد نهاية هذه السنة الكبرى بتفرق جميع الموجودات وعودتها إلى النار ، وهذا هو « الدور » ثم يبدأ دور جديد وهكذا الى مالا نهاية .

راجع . E. Brehier, Hist, de la Philo., Tome L, P. 58 - 59

ولعل اخوان الصفا ، والإسماعيلية على الخصوص - قد استعاروا نظريتهم فى الأدوار والأكوار من هذه الأراء . راجع رسائل اخوان الصفا / القاهرة ١٩٢٨ ، جـ٣ ص ص ٢٤٣ - ٢٤٤ يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية / القاهرة ١٩٥٣ الهامش .

(٤) مدينة بناها الأيونيون على الساحل الغربى لإيطاليا الجنوبية حوالى سنة ٥٤٠ ق . م .

(٥) ولد فى بلدة قولون من أعمال أيونية ٥٧٠ / ٤٦٠ق . م .

فى القول بوحدة الأشياء جميعا ، وهو يطلق على هذه الوحدة الساكنة اسم « الألوهية » وقد ذكر أرسطو عنه إنه القائل بأن الواحد هو الله [١]

بارمنيدس :

ولكن بارمنيدس يعد المؤسس الحقيقى لهذه المدرسة فقد ولد فى إليا حوالى ٤٥٠ ق . م ، وقيل إنه التقى فى أثينا وعمره خمسة وستين عاما بسقراط الشاب . وتناقش معه وتأثر هذا الأخير بأرائه . وقد بدأ بارمنيدس حياته الفلسفية باعتناق المذهب الفيثاغورى ولكنه مالبث أن عارض هذا المذهب واختط لنفسه مذهبا جديدا ، وقد حفظ لنا سمبليقيوس [٢] بعض مقتطفات من كتابات بارمنيدس .

مــذهبه :

وإذا كان هرقليطس قد رأى أن الأشياء فى حركة دائمة وأن الأضداد تتحدد لتؤلف الإنسجام فى الكثرة ، فإننا نرى على العكس من ذلك أن بارمنيدس كان يقف على النقيض من هذه الأراء ، فهو ينفى ما يثبته هراقليطس ويثبت ما ينفيه ، فبينما يثبت هرقليطس الكثرة الناتجة عن التغير المستمر ، ينفى بارمنيدس ومدرسته الكثرة والتغير ويقول بالثبات والوحدة ويذهب إلى أن وراء التغيرات الظاهرية توجد ضرورة وقانون ثابت ، وأن هناك وحدة ووجودا ثابتا ، وعلى هذا فالحركة والكثرة ليستا إلا عرضين ظاهريين .. وليس ثمت قانون للوجود الحقيقى غير الوحدة الشاملة والثبات الدائم .

---

(١) ما بعد الطبيعة لأرسطو مقال « ألف – الفصل الخامس ٩٨٦ م . ب » .

(٢) راجع Butnel : Early Greek philosophy. pp. 162 - 178

ويعتبر بارمنيدس المؤسس الحقيقى للمدرسة الإيلية ، ونرى فى فلسفته بعض أفكار فلكية استمدها من الفيثاغوريين . أما مذهبه الفلسفى فقد ضمنه فى قصيدة شعرية نقلها إلينا سمبليقيوس ، وتبدأ هذه القصيدة بابتهال من الشاعر موجه إلى الآلهة يسألها أن تكشف له عن الحقيقة الكاملة ، وعن أراء الناس ومعتقداتهم الظنية ، وعلى هذا فإن هذه القصيدة تشتمل على جزئين . الأول يتناول الحقيقة والثانى يتناول الأراء الظنية وما فيها من خداع . ولما كان مذهب بارمنيدس فى مجمله يعد ردا على أراء هرقليطس ، لذلك فإننا نجد أن نقطة البدء فى مذهبه هى أن الوجود موجود ويستحيل ألا يكون موجودا وقد فهم من فكرة الوجود أنها ليست مجرد تصور منطقى بل أنها تشير إلى كتلة الموجودات ذاتها فى الملاء ، أما اللاوجود فلا وجود له فى الواقع أو فى التصور ، فاللاوجود غير موجود ولايمكن تصوره ، ومن هذه القاعدة الأساسية استمد بارمنيدس مذهبه فى طبيعة الوجود ، فليس للوجود مبدأ ولا نهاية ، لأنه لايمكن أن يخلق من العدم أو اللاوجود ، وكذلك لايمكن أن ينتهى إلى العدم ، فلم يكن الوجود غير موجود فى الماضى ولن ينقطع عن الوجود بل هو موجود الأن وفى كل وقت بصفة مستمرة ، وهو أيضا غير منقسم لأنه هو فى كل مكان ولايمكن أن يوجد ما يقسمه ، ولا حركة فيه ولاتغير ، متشابه الأجزاء ، شبيه بشكل كرى مستدير له أبعاد متساوية من مركزه إلى جميع جوانب سطحه . والفكر لايختلف عن الوجود ، لأنه ليس الا فكر الوجود ، والادراك الوحيد الصادق وهو إدراك العقل هو الذى يمكننا من التعرف على الوجود الغير المتغير فى كل شيء . أما الحواس التى ندرك عن طريقها ظواهر الكون والفساد والتغير ، هذه الحواس هى مصدر الخطأ .

وإلى هنا ينتهى الكلام عن القسم الأول من قصيدة بارمنيدس ، وإذن فالمعرفة عند بارمنيدس إما أن تكون عن طريق العقل ، وهو الذى يدرك الوحدة والثبات فى الوجود ، وإما أن تكون عن طريق الحس ، وهذه معرفة ظنية ندرك بها الظواهر الحسية وكثرة المحسوسات وحركتها .

أما القسم الثانى من القصيدة ، وهو الذى يتناول وجهة النظر الشائعة عند الشعب ، فإنه يشير فيه إلى أن الناس غالبا ما يضعون اللاوجود بجانب الوجود ، ويرون أن أى شىء مركب من عنصرين : أحدهما يرجع الى الوجود ، والأخر إلى اللاوجود ، فالنور عندهم مثلا يتكون من الطبيعة النارية والظلام ، والسواد يتكون من الثقل والبرودة ، وهذا القول لاينطبق على الطبيعة فى الواقع لأنه ليس من خصائص الطبيعة النارية أن تتضمن عدمها وهو الظلام ، ويسمى بارمنيدس المبدأ المقارن للوجود بالمبدأ الفعال ، والمبدأ المقارن اللاوجود بالمبدأ السلبى ، وهو يضيف إلى هذين المبدأين تدخل الآلهة التى تشرف على كل شىء . ويستطرد بارمنيدس فى الكلام عن نظام العالم والوجود على هذه الصورة ، ويبدو أن تصويره للعالم على هذا النحو ترديد لما كان يقول به هزيود وغيره من اللاهوتيين .

وقد رفض كل من بارمنيدس وهرقليطس شهادة الحس ، وحاولا إصلاح الإدراك الحسى عن طريق الفكر ، لكن كلا منهما إتبع طريقا مغايرا للآخر ، فبينما يرى هرقليطس أن الحواس توهمنا بأن هناك وجودا ثابتا – والحقيقة على العكس من ذلك لأن كل شىء فى تغير مستمر – نرى بارمندس يقرر – مخالفا له أن الحواس تخدعنا ، إذ أنها تظهر لنا الأشياء كما لو كانت فى تغير مستمر ، وأنها إلى فناء يحقق ، بينما الواقع بخلاف ذلك ، إذ الوجود واحد ثابت غير متغير . وإذن فبارمنيدس يرفض

دعاوى الحس والتجربة . وقد كان لموقفه وموقف هرقليطس أثر كبير فى ظهور مذاهب أنباذوقليطس وانكساغوراس والذريين الذين حاولوا الجمع أو التوفيق بين رأييهما بالإضافة إلى آراء الطبيعيين الأوائل . وقد كان لبارمنيدس وحده الفضل فى قيام الثنائية الميتافيزيقية التى ظهر أثرها واضحا جليا فى نظرية المثل عند افلاطون ، إذ رفض بارمنيدس عالم الظواهر المتغيرة وأقام الوجود الثابت على أساس الفكر متخطيا التجربة الحسية .

- زينون الايلى ٤٩٠ / ٤٢٠ ق . م :

تتلمذ على بارمنيدس ، وكان يصغره بخمسة وعشرين عاما ، ويقال إنه إصطحبه إلى أثينا وقد بلغ الأربعين من عمره ، وقد كان ذلك حوالى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد .

مذهبه :

يعتبر زينون ممثلا لوجهة النظر النقدية للمذهب الإيلى ، فقد تصدى للمعارضين لمذهب الوحدة والسكون ، وهم فى نظره أتباع المدرسة الفيثاغورية ، الذين يقولون بأن الموجودات مؤلفة من أعداد ، أى من وحدات منفصلة ، وبذلك يثبتون الكثرة الى جوار الحركة ، فتكون المشكلة إذن هى موقف الإيليين القائلين « بالاتصال » وموقف الفيثاغوريين القائلين « بالانفصال » . وقد تركز مجهود زينون [١] فى إثبات أن القول بالكثرة والحركة يؤدى الى محالات ، أى نتائج تناقض دعاوى الخصوص . وإذن فقد استخدم زينون برهان الخلف فى حججه الجدلية لإثبات إمتناع الكثرة

---

(١) وقد قال عنه أرسطو أنه مؤسس فن الجدل أى الاستدلال الذى يستند إلى مبادىء مستمدة من مسلمات الخصوم .

والحركة . ذلك أن تأليف هذه الكثرة من نقط ، أى من وحدات لا إمتداد لها هو تركيب لها من لاشىء ، وأما إذا أضفنا الإمتداد إلى كل وحدة فمعنى ذلك أنها لن تصبح « وحدة » بل ستتركب من أجزاء أخرى أى من وحدات أخرى وهكذا إلى مالا نهاية . ومن ناحية أخرى فإننا إذا أضفنا نقطة أخرى إلى أى خط مؤلف من نقط ، وكانت هذه النقطة المضافة لا إمتداد لها بحيث لن تجعل الخط أكثر إمتدادا ، فكيف يمكن إذن أن تصبح هذه النقطة من مكونات الخط الذى تعطيه صفة الامتداد ، إذا كانت لن تزيد من إمتداده بعد إضافتها إليه ؟ وهكذا بالنسبة للنقط الأخرى المركب منها الخط .

وأخيرا إذا إقترضنا وجود مقدار مركب من نقط فسيكون بين كل إثنين من هذه النقط مقدار آخر يجب أن يكون هو أيضا مركبا من نقط أخرى ، وهكذا إلى مالا نهاية ، وبهذا يثبت زينون أن المقدار الواحد أو الخط لايمكن أن ينقسم كل منهما إى وحدات صغيرة ، لأنه سيظهر لنا الخط أو المقدار ثانية ممثلا فى هذه الوحدات الجديدة ، مهما بلغت حدا من الصغر ، فمثلا لو نستمر فى تقسيم الخط إلى أجزاء أصغر فأصغر فلن تصل أبدا إلى النقطة أو الوحدة الأولى التى يتكلم عنها الفيثاغوريون وإذن فالمقدار أو الخط ليسا مؤلفين من وحدات منفصلة . أي من أجزاء متكثرة بل لايوجد سوى المقدار الواحد ، والخط الواحد ، والوجود الواحد فالكثرة إذن ممتنعة . وهذا هو المطلوب الأول .

أما عن الحركة فان لزينون حججا مشهورة يبرهن بها على إمتناع الحركة ، فيؤكد بذلك موقف المدرسة الريلية من أن الوجود واحد ساكن أى غير متحرك . ويبدأ زينون محاجته بإفتراضه مبدئيا صحة موقف

الفيثاغوريين فى أن المقدار أو الخط مؤلف من وحدات منفصلة .

الحجة الأولى : « حجة العداء » إذا كانت المسافة التى سيقطعها العداء مؤلفة من نقط لامتناهية عددا ، فإنه يستحيل عليه أن يعبر هذه الوحدات اللامتناهية ، ولهذا فأنه لن يتحرك ليصل الى نهاية المسافة .

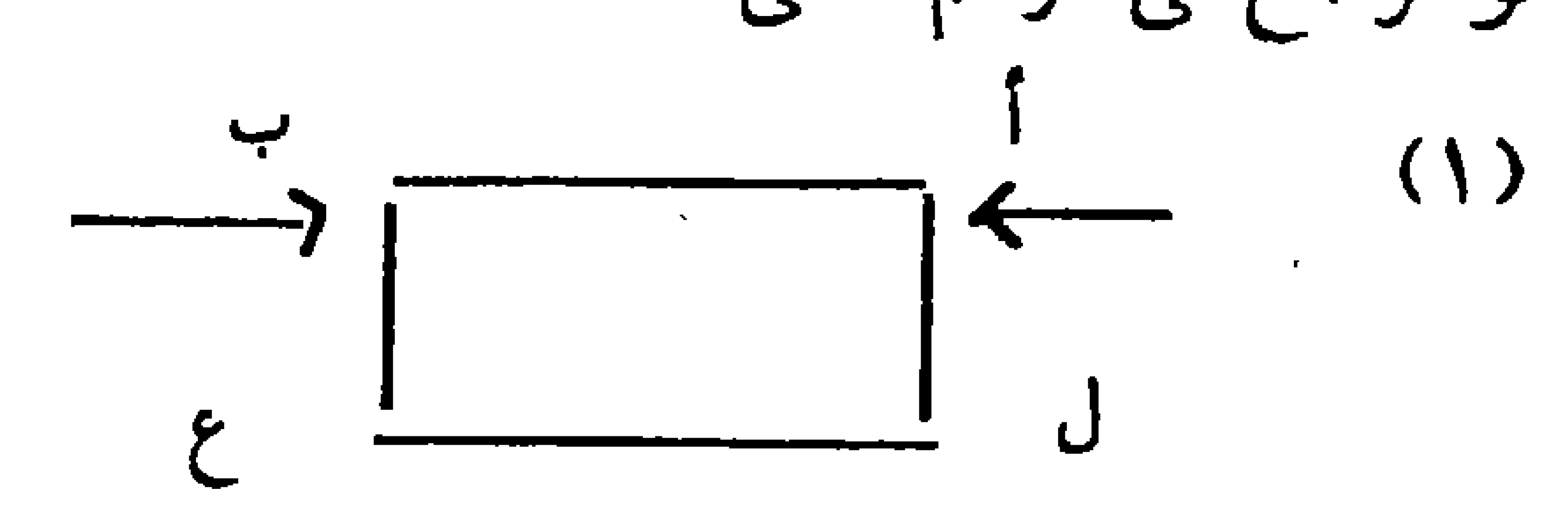
الحجة الثانية : (وهى تمثيل للأولى) « حجة أخيل والسلحفاة » إن أخيل العداء اليونانى المشهور لن يستطيع أن يلحق بالسلحفاة المعروفة ببطئها الشديد ، لأنه يتعين عليه أولا أن يصل إلى النقطة التى بدأت منها السلحفاة سيرها ، ثم عليه بعد هذا أن يتابع عدوه لكى يلحق بها فيصل الى النقطة التى تكون قد وصلت اليها بالفعل ، ثم يحاول بعد ذلك أن يجاوزها ، فاذا كانت المسافة التى تفصل بين أخيل والسلحفاة مؤلفة من عدد لامتناه من النقط ، فان أخيل لن يستطيع عبور مسافة لامتناهية ، وبالتالى لن يلحق بالسلحفاة ولن يسبقها ، بل إن أخيل لن يتحرك من مكانه على الإطلاق .

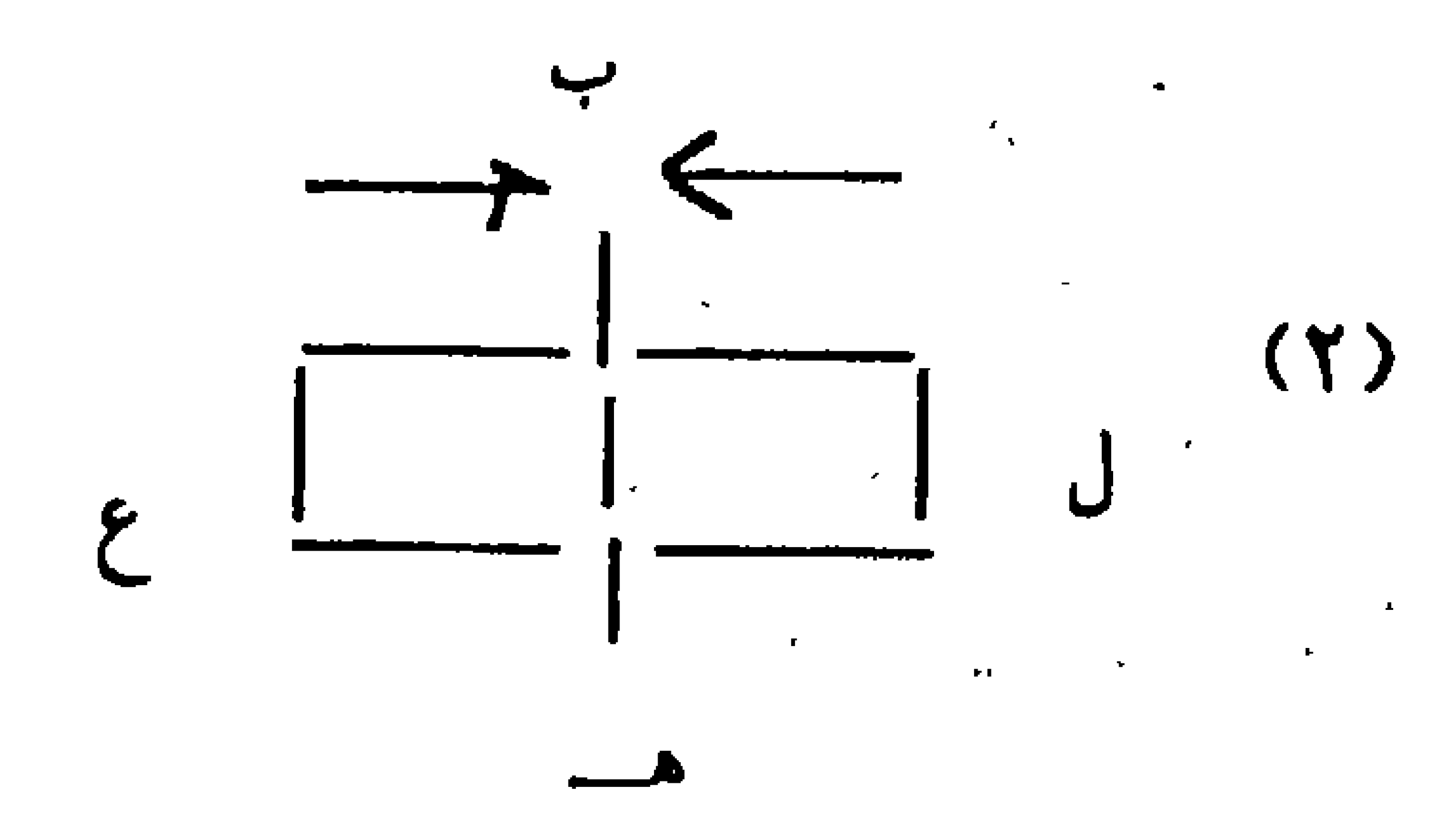
الحجة الثالثة : « حجة السهم » إذا إفترضنا أن سهما إنطلق فى الفضاء ، فإنه فى كل لحظة من الزمن يشغل هذا السهم المنطلق مكانا فى الفضاء مساويا له فى الطول . وهذا يعنى أنه لن يبرح المكان الذى يكون قد حل فيه فى خلال « الآن » الزمنى الغير المتجزىء مادمنا نفترض أيضا أن الزمان مؤلف من أنات متصلة أى وحدات غير متجزئة . وبالتالى فان السهم المنطلق سيظل ساكنا فى كل أن زمانى لأنه سيمتنع عليه عبور أنات زمنية لامتناهية فى العدد .

الحجة الرابعة : « حجة الملعب » : تستند هذه الحجة الى نفس

الفرض السابق من حيث إعتبار الزمان منقسما إلى أنات منفصلة غير متجزئة . وإعتبار المكان أيضا مؤلف من نقطة منفصلة غير متجزئة .

فاذا إنطلق عداءان بسرعة واحدة فى إتجاهين متقابلين ، بحيث يلتقيان بعد مرورهما بجسم ثابت ، فانهما يصبحان وقد جرى كل منهما بالنسبة للآخر بسرعة هى ضعف السرعة التى يقطعان بها الجسم الثابت كما هو موضح فى الرسم التالى :





أ- العداء الأول .

ب - العداء الثانى .

ج - الجسم الثابت .

د- نقطة التقاء العداءين .

هـ - منتصف الجسم الثابت المعتد من النقطة (د) .

ل ع - إمتداد الجسم الثابت .

والواقع أنه إذا كان المقدار أو الخط مؤلفا من وحدات منفصلة ، أي من نقط تقطع فى أناث منفصلة متجزئة ، فيكون « الأن » اللازم لقطع نقطة فى الجسم الثابت نصف الآن اللازم للمرور على نقطة من أحد العداءين إلى النقطة الأخرى . فكأن حركة العداءين المتساويين تارة تقطع نفس المسافة [1] فى زمن معين ، وتارة أخرى تقطعها فى ضعف هذا الزمن ، فيكون الزمن مساويا لضعفه ، وهذا خلف ، فالحركة إذن ممتنعة . ولكننا نكشف هنا عن مغالطة صريحة ، وهى أن كلا من العداءين يقطع نصف الجسم الثابت لا كله .

ومهما يكن من أمر جدية حجج زينون التى تعتبر نوعا من اللهو الجدلى الذى شاع فى هذه المدرسة ، والذى نرى منه صورة واضحة فى محاورة بارمنيدس لأفلاطون - حيث تناقش مشكلة الوحدة والكثرة بطريقة تحليلية رائعة - مهما يكن من أمرها إلا أنها توضح لنا موقف المدرسة الإيلية القائلة بالوحدة والسكون فى مواجهة قول الفيثاغوريين بالكثرة والحركة .

٤- مليسوس :

ولد فى ساموس من أعمال أيونية ، ثم التقى بأستاذه بارمنيدس ، وكان يصغر زينون Zeno بحوالى اثنى عشر عاما ، ويقال إنه كان على رأس الأسطول الذى دمر أسطول بريكليز . وكان لنشأته الأيونية تأثير كبير فى

---

(١) لأن الوحدة المكانية أو المقدارية واحدة بالنسبة للعداءين والجسم الثابت ، وهى النقطة التى افترضها الفيثاغوريون غير متجزئة ، وأساسا للمقدار أو الخط

توجيهه للمذهب الإيلى ، فلم يفعل مثل زينون حينما تصدى للفيثاغوريين ، بل يمم مليسوس وجهته شطر مواطنه من الطبيعيين الأوائل ، فانتقدهم لأنهم يقولون بالتغير ويعترفون به كما يبدو الحس ، والحس كاذب لأنه يوقفنا على كثرة متغيرة فى الوجود ، بينما العقل يشهد بأن الوجود واحد ثابت ، ولو كان ما يدعونه من القول بالتغير صحيحا لكان ذلك معناه أن الوجود ينعدم فى كل مرات تغيره . وبذلك يخرج الوجود من اللاوجود ، وهذا ما ينكرونه ، وإذن فالتغير ممتنع ، والكثرة ممتنعة ، والوجود واحد لا متناه ساكن ثابت .

ومليسوس يختلف عن بارمنيدس فى أن الأخير يقول بالوجود المتناهى ، وكذلك فهو يضيف حياة عاقلة للوجود ، ولو أن هذه الفكرة ستظهر من جديد فى وقت متأخر عن مليسوس .

***

عرضنا إذن فكرة مجملة عن المذهب الريلى ، وإتضح لنا كيف وضع إكسائر فان أصل المذهب . ثم جاء بارمنيدس وأصدره فى صورته الكاملة ثم كيف نسب زينون نفسه مدافعا عن المذهب فى مواجهة الفيثاغوريين ، وأخيرا كيف أنتقد مليسوس الطبيعيين الأوائل على أساس مذهبه ، وكيف إختلف مع بارمنيدس فى بعض التفصيلات العرضية .

والحقيقة أنه يرجع الفضل الى هذه المدرسة فى توجيه النظر الى فكرة الوجود المحض ، وإظهار الأهمية القصوى لمشكلة التغير والحركة ، على الرغم من أن المدرسة قالت بامتناعهما ، وعلى أية حال فان أبحاث مدرسة بارمنيدس كانت مؤذنة بقيام علم ما بعد الطبيعة .

الفصل الرابع

مذاهب الكثرة الطبيعية

محاولات للتوفيق

أنباذوقليس – انكساغوراس – الذريون

تعود الأن فى هذا الفصل إلى تناول المشكلة الطبيعية عند فلاسفة ثلاثة عاشوا فى فترة واحدة تقريبا ، فبعد أن أرجع الطبيعيون الأوائل الوجود إلى مبدأ واحد سواء كان الماء أم الهواء أم النار ، وتدخلت الفيثاغورية لكى تفسر الوجود بالعدد وتقول بالكثرة ، وتسلم بالحركة والتغير ، رأينا المعارضة الشديدة التى أبداها الإيليون لهذين الموقفين الرئيسيين القائلين بالكثرة والحركة ، وذفاعهم الجدلى عن الوجود الواحد الساكن .

ويعد موقف الطبيعيين المتأخرين ، وهم أنباذوقليس ، وانكساغوراس ، وديموقريطس ، محاولة التوفيق بين أراء هذه المدارس المتعارضة ، فقد سلم هؤلاء الثلاثة بالحركة والتغير لا على نسق موقف هرقليطس القائل بالتغير المستمر ، بل أحلوا محله « الاتصال والانفصال » ، « والتخلخل والتكاثف » وكذلك سلموا بالوجود الثابت ولكن ليس على طريقة بارمنيدس ، بل إكتفوا بالقول بأن ثمت أصولا ثابتة فى الوجود هى أصول الموجودات النوعية ، وليست هى عناصر الطبيعيين الأوائل ، بل هى أصول متكثرة .

أ– أنباذوقليس : ٤٩٠ / ٣٤٠ ق . م :

ولد أنباذوقليس فى أغريغتنا من أعمال صقلية ، وساهم فى الحركة السياسية إذ يقال أنه تزعم الحرب الديمقراطى فى بلاده ، وعرف بتفوقه فى

الخطابة والشعر والفلسفة ، وقد بدأ تفلسفه بانضمامه إلى جماعة فيثاغورية ، ثم لم يلبث أفراد هذه الجماعة أن طردوه منها لخروجه على تعاليمهم ، وعرف عنه أيضا أنه كان يزاول السحر ، وأنه ساهم فى تقدم الطب فى عصره ، وأنه أدعى النبوة ، بل ادعى الألوهية ، فقيل إنه ألقى بنفسه فى فوهة بركان إثنا حتى يصعد الى السماء ويعتقد الناس فى ألوهيته ، ولكن البعض الآخر يذكر أن أنباذوقليس ارتحل إلى بلاد المورة ، ولم يعد بعد ذلك إلى وطنه الأصلى .

مذهبه :

إن مذهب أنباذوقليس هو محاولة التوفيق بين أراء هيرقليطس فى التغير المستمر وأراء بارمنيدس فى الثبات الدائم ، فقد رأى نباذوقليس أن هناك جانبا من الحقيقة عند كل من هذين الفيلسوفين ، وفى رأيه أن الكون والفساد والتغير ليست سوى إتصال وإنفصال الجواهر الألية الغير المتغيرة ، والتى تختلف عن بعضها من حيث الكيف ، ولكنها منفصلة كما ، وهذا لايعنى أنها ذرات إذ هى فى حقيقة الأمر العناصر الأولى للموجودات . وكان انباذوقليس يرى أن العناصر الأربعة : الماء والنار والتراب والهواء هى ازصول الاولى للأشياء جميعا ، وهذه العناصر لايتحول أحدها إلى الآخر ، ولاتأتلف لتكون عنصرا جديدا ، فأى اجتماع لها هو مجرد إختلاط لاجزاء صغيرة تحتفظ بقوامها أو بطبائعها المميزة دون مزج أو إندماج يفقدها خواصها المميزة . وتؤثر الاجسام بعضها فى البعض الآخر بأن تخترق أجزاء صغيرة من جسم ما الى مسام جسم آخر ، وإذا توافقت هذه الاجزاء الصادرة من الجسم مع مسام الجسم الآخر ، فإنه يحدث جذب بين الجسمين ، كما هو الحال بين المغناطيس والحديد .

الحـــركة : ولكن كيف تفسر حركة هذه الجواهر الازلية ؟

مصدر الحركة مبدأن هما سبب إنفصال العناصر واتصالها أحدهما قوة توحيد أو وصل وهور المحبة والآخر هو قوة التفريق أو الفصل وهو الكراهية والعالم تتعاقب عليه أدوار من المحبة والكراهية إلى مالا نهاية . ويفسر أنباذوقليس تكوين العالم بواسطة الحركمة الدائرية حيث تنفصل السموات والنجوم والهواء والأرض تدريجيا عن كتلة الوجود الأولى ، وذلك بفضل هذه الحركة الدائرية المتصلة . ولأنباذوقليس نظرية فى التطور التدريجى للموجودات سواء كانت نباتا أو حيوانا أو إنسانا ، فعنده أن الأطراف الجسمية تكونت أولا على أشكال منفصلة – أذرع وأقدم وعيون أى أجزاء منفصلة مختلفة متناثرة من الاجسام – ثم إجتمعت هذه الأطراف بفعل المحبة واتحدث لتكون أشكالا ضخمة غير مهذبة . وذلك أن الإنسان والحيوان الأولين كانا مختلفين عنهما الأن فقد كان كل منهما كتلة لا شكل لها أخذت تتعدل تدريجيا خلال الزمن حتى أصبحا على ماهما عليه الآن .

حاول أنباذوقليس أن يفسر الإدراك الحسى على ضوء نظريته المادية فى « اختراق الجزئيات للمسام » فقال « إن الشبيه يدرك الشبيه » فلا تدرك العين الضوء الا لأن النار والماء من مكوناتها ، وعنده أيضا أن الجسم – وبصفة خاصة مزاج الدم – هو الذى يتحكم فى الفكر ، وهذه نظرية مادية مطلقة . ولأنباذوقليس إتجاه ثن الى القول بعالم للأرواح ، وقد دفعه هذا الاعتقاد بالأرواح إلى القول بالتناسخ كالأورفية والفيثاغورية ، وهذه الأرواح تحيا حياة أزلية كلها سعادة رغبطة ، وتعيش فى جماعة إلاهية ليس فيها مكان للمدنيين الذين يقدمون القرابين الدموية . وهؤلاء المدنسون بالخطايا

يتقمصون أجساما حية ويؤلفون الحلقة الوسطى التى تربط عالم المادة بعالم الأرواح ، وعند أنباذوقليس ، كما هو عند الفيثاغوريين ، يعتبر الوجود الأرضى نوعا من العقاب للأرواح التى أسقطت على هذه الأرض ، وأخس درجات الوجود الأرضى التى تحل فيها النفوس هى أجساد السباع وأشجار الفار . وأما أعلى درجات هذا الوجود فهى أجسام الكهنة والطبيعيين والأمراء . وكان طبيعيا أن يحرم هذا المذهب أكل اللحم وتقديم القرابين الدموية ، وكذلك فقد اعتبر الحرب مظهرا من مظاهر الكراهية ، وعلى العكس فالسلام مظهر من مظاهر المحبة ، فالحرب عنده إذن ليست ضرورية للجنس البشرى ولهذا فقد رفضها . ويرى أنباذوقليس أنه لكى تتحرر الأرواح من الشر وتصل الى جوار الخالدين يجب أن تتبع شروط التطهير التى ذكرناها وأهمها الامتناع عن أكل اللحم . وإذن فنحن أمام ثنائية كاملة ، فمن ناحية نجد عالم الطبيعة بعناصره ، ومن ناحية أخرى نجد عالم الأوراح ، ولكن هذين العالمين مرتبطان برباط حركى إذ أن الأرواح دائمة الاتصال والانتقال بينهما . ولكن يؤخذ على أنباذوقليس أنه لم يوضح حقيقة العلاقة بين الروح فى الإنسان وبين فكره المنبث فى دمه ، إذ أننا قد قلنا إن الفكر نوع من الإدراك الحسى وهو وظيفة الجسم المركب من عناصر ، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون الفكر - على هذه الصورة - وظيفة من وظائف الروح أو النفس الا اذا كانت الروح نفسها مادية ، ولم يقل أنباذوقليس بهذا . فلا يبقى إذن إلا التسليم بأن ثمت فصلا تاما بين عالم الأرواح وعالم الأجسام .

وكان لأنباذوقليس تأثير كبير فى العصور التالية وذلك لأنه يعد فى الحقيقة المؤسس الحقيقى لعلم الكيمياء ، ذلك أنه تكلم عن إرتباط عناصر

العالم المادى فيما بينها بنسب رياضية محددة . ولكن أهم ما أشتهر به أنباذوقليس فى تاريخ الفلسفة اليونانية وعند المسلمين هو نزعته الصوفية الواضحة وشخصيته التى تكاد أن تكون شخصية خرافية ، وقد ذكرنا أنه أدعى النبوة والألوهية .

(ب) انكساغوراس ٥٠٠ / ٤٢٨ ق . م :

ولد انكساغوراس فى أقلازومين بالقرب من أزمير فى آسيا الصغرى ، ولكنه اختار أثينا مقرا له ، فكان أول فيلسوف يستقر فى هذه المدينة سنة ٤٨٠ أو ٤٧٩ ق .م . وقد ذكر لنا أفلاطون [١] أن بركليز كان تلميذا لانكساغوراس ، لهذا فقد ساقه خصوم بركليز الى المحاكمة بتهمة الألحاد حوالى ٤٥٠ ق .م . فسجن حتى أفرج عنه بركليز ، ولكن ، انكساغوراس أثر الرحيل عن أثينا ، واستقر به المقام فى أيونية ببلدة لامبساكوس أحدى مستعمرات ملطية حيث أسس مدرسة له هناك .

مذهبه :

كان انكساغوراس على العكس من أنباذوقليس مبتعدا عن أى اتجاه صوفى ، فقد اتبع طريقة التفسير العقلى المحض ، وقد رفض مثل أنباذوقليس فكرة التفكير الكيفى للأشياء ، وفسر الوجود باتصال وانفصال الجواهر الموجودة بالفعل ، وعلى ذلك فإن أى تغير كيفى لن يكون فى حقيقة الأمر سوى تغير فى التركيب المادى للجوهر [٢] .

---

(١) محاورة فيدروس ٢٧٠ – أ .

(٢) يقول أرسطو « أن انكساغورس هو القائل بأن المبادىء لامتناهية العدد .. وأن جميع الأشياء المركبة تتألف من أجزاء من نوعها . تكون وتفسد عن طريق الاتصال والانفصال .. وتستمر هكذا إلى الابد » ما بعد الطبيعة مقال – أ ، فصل ٣ ص ٩٨٤ أ .

الحركة : رأى انكساغوراس أن المحبة والكراهية لايمكن أن يكفيا لتفسير الحركة ، لذلك فقد قال بأن هذه الحركة لابد وأن تكون من فعل موجود تسمو معرفته وقدرته على الموجودات جميعا ، وهذا الموجود يجب أن يكون مفكرا معقولا وقادرا ، وهو العقل Nous وهذا العقل لايختلط بأى شيء من الأشياء . وهو متميز عن المادة كل التميز ، إذ هو موجود بسيط غير قابل للقسمة ، بينما المادة مركبة . ووظيفة العقل الأساسية هى تفريق كتلة المادة المختلطة التى لاتتضمن عناصر أنباذوقيس أو ذرات ديموقريطس بل هى خليط من عدد لايحصى من الأجزاء القديمة الغير المتغيرة والغير المنقسمة ، والغير قابلة للعدم ، وهذه الأجزاء تتألف على أنحاء خاصة ، وهى أجزاء من اللحم والعظم يسميها انكساغوراس « بالأجزاء المتشابهة » والعقل يتدخل لفصل هذه الأجزاء عن الكتلة الأولى ، وذلك بفعل الحركة الدائرية . وإذن فليست هذه الأجزاء العناصر الأربعة الأولى ، بل هى المكونات الفعلية للأجسام كما نلمسها فى الواقع . ويستمر انفصال الأجزاء كلما استمرت الحركة ، ومادامت الحركة دائرية فإنها لاتنقطع أبدا ، ولهذا كانت عملية الإنفصال مستمرة . ويفسر انكساغوراس وجود الأرض والكواكب بهذه الحركة الدائرية أيضا ، وفى رأيه أن الكائنات الحية قد خلقت من الطين الذى أخصب عن طريق بذور حية طائرة فى الهواء ، وأما الذى يدفع هذه الكائنات الى الحياة والحركة فهو العقل الذى يتخذ مركز المحرك الأول عند أرسطو . وعنده أيضا أن الإدراك الحسى وظيفة من وظائف العقل الإنسانى ، فالعقل هو الذى يمدنا بالمعرفة الحقة ، ولكن المحسوسات والحواس القاصرة التى ندركها بها هى التى تسد الطريق أمام العقل لإدراك غير المحسوس . وقد عرف عن انكساغوراس أنه انتقد الدين الشعبى ، ورفض

قبول تدخل الآلهة فى النظام الطبيعى أو تفسير الظواهر الطبيعية بغير قانون العلية حسب ما يقتضيه العلم . وقيل عنه أنه ذكر أن زوس كبير الإلهة هو العقل ، وأنه أول أساطير هوميروس تأويلا خلفيا .

وعلى أية حال فإنه يرجع الفضل إلى انكساغوراس لقوله بمبدأ عقلى متمايز عن المادة ، ولذلك فهو يعد أول المتكلمين عن الثنائية الفلسفية بين العقل والمادة ، وهو يرى أنه على الرغم من تدخل العقل فى عمليات الإيجاد والحركة والتنظيم إلا أن العقل يوجد بنفسه ، ولايختلط بالمادة أصلا رغم تصرفه فى جميع الأجسام ، ورغم كونه القوة المحركة والمسيطرة على جميع الأشياء المرتبطة بالعلم كله ، وذلك على الرغم من أن كلا من أفلاطون [1] وأرسطو قد إنتقد أنكساغوراس بشدة لأنه لم يستغل هذا المبدأ الجديد الذى اكتشفه - وهو العقل - فى تفسير الظواهر الطبيعية ، إذ أنه قد عاد كسابقيه الى القول بالعلل المادية العمياء دون اعتبار لقدرة العقل وتدخله فى الكون .

ج- الذريون : لوقيبوس [2] ديموقريطس :

يعد موقف الذريين ثالث مذاهب التوفيق بين مذهب كل من هرقليطس وبارمنيدس فى الوجود والصيرورة . ومؤسس هذه المدرسة هو لوقيبوس الملطى ويذكر ثيوفراسطس أنه كان من تلامذه بارمنيدس ، أما ديوجين فيقول إنه كان تلميذا لزينون ، والراجح أنه اختط لنفسه طريقا غير الذى سلكه هذان الفيلسوفان الإيليان ، فوضع أصول المذهب الذرى ، ونحن نجد أراءه متضمنة فيما نسب الى ديموقريطس من أراء ، ولهذا فأننا

---

(١) راجع محاورة فيدون ص ٩٧ - ٩٨ (ف . م) .

(2) Leucippus .

نعتبر مذهب المدرسة الذرية من الناحية التاريخية وحدة تنسب فى مجموعها الى الشخصيات التى تؤلف المدرسة بدون تفريق ، ويمثلها جميعا ديموقريطس .

ديموقريطس ٩٧٠ - ٣٦١ ق . م :

ولد ديموقريطس فى أبديرا من أعمال ترافيا ، وكان معاصرا لسقراط وتلميذا للوقيبوس ، وكذلك لفيلولاوس الفيثاغورى . وأشار الى مذهب كل من بارمنيدس وزينون فى كتبه ، وقيل أنه زار مصر . والمعروف عن ديموقريطس أنه أمضى معظم حياته فى الدراسة والكتابة والتعليم فى المدرسة التى أنشأها فى أباديرا مسقط رأسه ، وكان عليه أن يواجه المشكلة الخطيرة التى أثارها بروتاغوراس فى عصره ، وهى استحالة العلم والمعرفة . وذلك بالإضافة الى ما وجهه السفسطائيون عامة من نقد هادم الى مبادىء الاخلاق وقواعد السلوك ، ولهذا فقد كان اتجاهه مشابها لاتجاه سقراط فى هذا الصدد .

مذهبه :

كان ديموقريطس مقتنعا بموقف بارمنيدس فى نفى التغير المستمر ، ولكنه أراد فى نفس الوقت أن يفسر حركة الاشياء المركبة ، ويبين كيف تأتى الى الوجود وكيف يبطل وجودها . وقد سلم ديموقريطس بأن الملاء والخلاء معا هما المكونان الاساسيان للأشياء [1] ، وينقسم الملأ عنده إلى أجزاء لا حصر لها ، يسميها الذرات أو « الأجسام الكيفية » ولاتستطيع رؤية كل منها على انفراد نظرا لدقة حجمها ، ويفصل هذه الذرات بعضها

---

(١) ما بعد الطبيعة لأرسطو مقال أ - ، فصل ٤ ص ٩٨٥ ب .

عن البعض الآخر فجوات من الخلاء ، وكل ذرة لايمكن أن تقبل الانقسام لأنها لاتحتوى على خلاء فى تكوينها الداخلى ، وهذه الذرات لابدء ولا نهاية لوجودها وهى متشابهة فى طبيعتها ،وتختلف فيما بينها من حيث الشكل والحجم ولاتقبل من التغيرات سوى تغير الحجم ، دون التغير الكيفى ، أما الكيفيات المتعلقة بالجسم فهى نتيجة لاختلاف ترتيب الذرات وأوضاعها وأحجامها وأشكالها ، ولكن ديموقريطس مثل جون لوك "John Locke " يميز بين الصفات والكيفيات الاولية ، كالامتداد والكثافة والصلابة - فإنها ترجع إلى الاجسام ذاتها - وبين الصفات الثانوية التى ترجع الى الحس ، أى الى الطريقة التى تؤثر بها الاجسام المحسوسة فى الشخص الحاس كما يحدث فى الذوق مثلا : ولما كانت الذرات متشابهة فى قوامها ، كان وزنها متناسبا دائما مع حجمها فى كل الاجسام ، وأما الأجسام التى تشذ عن هذه القاعدة فذلك يرجع الى أنها تحتوى على فراغات (فجوات) أى خلاء أكثر عددا من الاجسام الاخرى الاقل منها فى الحجم والمساوية لها فى الوزن . وعلى هذا النحو يفسر ديموقريطس وجود الاجسام المركبة باجتماع الذرات المنفصلة . أما انقطاع أو امتناع هذه الاجسام عن الوجود فهو تفريق أو انفصال لذراتها ، وإذن فالتغير فى الوجود يفسر على أنه اتصال الذرات أو انفصالها بالاضافة إلى التغيرات التى تطرأ على أوضاعها وتنظيمها على صورة معينة فى الأجسام . وتؤثر الاجسام بعضها فى البعض الآخر بطريقة الضغط ، وإذا كان الجسم بعيدا عن الآخر فإنه يؤثر فيه عن طريق خروج ذرات صغيرة من المؤثر الى المتأثر ، وقد قال أنباذوقليس بذلك أيضا [1] .

---

(١) راجع ص ٨٤ (ف . س) .

الحركة : بينما نرى أنباذوقليس يضع المحبة والكراهية مصدرا لحركة الجواهر الأولى ، وأنكساغوراس يضع العقل مصدرا لهذه الحركة ، نجد ديموقريطس يضع الحركة فى الذرات نفسها دون محرك خارج عنها . فهذه الذرات فى حركة دائرية مستمرة ، وترجع هذه الحركة إلى أشكالها وأوزانها فحسب ، وبفضل هذه الحركة تجتمع هذه الذرات المتشابهة . وتتألف الذرات المختلفة الاشكال لتكون المركبات الذرية أو الموجودات المختلفة . ويفسر ديموقريطس العناصر الأربعة بأنها ترجع فى تكوينها الى الذات واختلاطها بعضها مع البعض الآخر ما عدا النار ، فإنها تتألف عنده من ذرات مستديرة صغيرة بسيطة وغير مركبة ، بينما تتكون العناصر الثلاثة الأخرى من اختلاط أنواع مختلفة من الذرات .

النفس : وأما النفس حسب رأيه فهى تتألف من ذرات شبيهة بالذرات النارية فى شكلها وحجمها ، ذات طبيعة لطيفة ، تسرى فى الجسم كله ، وبعد الموت تتبدد هذه الذرات ويتلاشى تركيبها . وعلى الرغم من أن النفس مادية فى تكوينها إلا أنها مع هذا أشرف جزء فى الإنسان ، وهى الجزء الإلهى فيه ، وكلما ازدادت حرارة أى شىء فى الوجود كلما كان ذلك دليلا على إقترابه من طبيعة النفس .

ويفسر ديموقريطس الإحساس بأنه تغيرات تطرأ على النفس نتيجة لتأثير الذرات الصادرة من الجسم المحسوس والتى تضغط على العضو الحساس كما ذكرنا . ولكنه يرى بالإضافة إلى هذا أن إدراكنا الحسى ناقص ، ولذلك فمعرفتنا محدودة وغير كاملة . وكانت لديموقريطس أراء فى الأخلاق وعن الآلهة ولكن أهم ما عرف عنه هو نظريته الذرية .

البـــاب الثانى

السفسطائيون وسقراط

الانسان محور الفكر الفلسفى

الفصل الأول

السفسطائيون

لاحظنا فى دراستنا السابقة للفكر اليونانى منذ طاليس أن فلاسفة اليونان كانوا يتجهون إلى دراسة الطبيعة وظواهرها محاولين تفسيرها تفسيرا معقولا ، مفترضين دائما أن هناك قانونا يكمن وراء الظواهر ، وينبث فى الوجود منظما للكون بأسره ، ولكن هذا التيار فى الفكر الطبيعى كان قد وصل الى مداه فى المدرسة الطبيعية المتأخرة ، فكان لابد للفكر أن يتريث ليراجع قضاياه وليمحص تلك المعارف الطبيعية التى أضافتها المدارس الفلسفية منذ عهد طاليس ، وقد تم ذلك بالفعل ، إذ ظهر تيار جديد فى الفكر عند اليونان وهو تحول كان يؤذن بظهور النزعة النقدية التى تزعمها السفسطائيون عن جدارة ، فقد وجهوا النظر إلى الإنسان وإلى معرفته ، بعد أن كان نظر الفلاسفة موجها الى الموضوع الخارجى . على أن هذا الاتجاه الجديد لايرجع الى عامل فكرى فحسب ، بل يرجع الى عدة عوامل سياسية وإجتماعية نشأت فى المجتمع اليونانى فى ذلك العهد ، فقد كانت الديموقراطية الأثينية قد بلغت أزهى عصورها ، وكان لابد للسياسى الديموقراطى من أن يتصف بالقدرة على الجدول والمناقشة ، ومنازلة الخصوم ، والدفاع عن الأراء صحيحها وكاذبها ، وأحس السفسطائيون أنهم أجدر الناس بتعليم هذه الصناعة ، فتولوا مهمة تدريب الشباب على الجدل لإعدادهم للعمل السياسى ، وذلك نظير أجور تختلف بحسب أصل المتعلم وثرائه [1] .

---

(١) يلاحظ أن كلمة « سوغطوس » اليونانية معناها « معلم » وبصفة خاصة « معظم البيان » وقد أصبح هذا اللفظ موضع تحقيرا لمثقفين والفلاسفة منذ عهد سقراط لأن السفسطائيين =

وكذلك فقد كان للحروب المتعاقبة - حروب داخلية وحروب بين اليونان والفرس - كان لذلك أثر كبير فى زعزعة ثقة المواطنين بمفهوم « الدولة الإلهية » ، وبالإضافة إلى هذا كان اليونان قد اتجهوا الى الاغتراب وكثرة الترحال ، ورجع الكثيرون منهم من أسفارهم يصفون عادات الدول الأخرى وتقاليدها وأديانها ، وقد كانوا قبل ذلك يعترون بتقاليدهم ويعتقدون أنه لم يخلق على وجه الأرض من يضاهيهم علما ودينا وتقاليدا : فهم الاحرار وغيرهم العبيد ، ولكنهم حينما أتيحت لهم فرصة الاطلاع على ما للأمم الأخرى من حضارة وعلم ، إتجهت أنظارهم إلى عاداتهم وتقاليدهم فأخذوا يعملون فيها المقارنة والموازنة ، ومن ثم تكونت لديهم ملكة النقد ، وكذلك نشأ علم الحضارات وعلم التاريخ . ويلاحظ من هذه الناحية أن المؤرخين تيوسيدس وهيرودوتس قد تأثرا بالمدرسة السفسطائية فى هذا الاتجاه .

ونشأ عن النظرة الواسعة للحضارة الإنسانية تيار فكرى يلتقى مع ما نعرفه الآن فى علم الاجتماع المعاصر ، فقد قال هؤلاء كالإجتماعيين المعاصرين بنسبية النظم والتقاليد والعادات والأديان ، فكل نظام وكل تقليد هو حق وخير فى دائرة المجتمع الذى يطبق فيه فقط ، ولكنه ليس حقا أو خيرا بالنسبة لسائر المجتمعات الأخرى . وكذلك الدين ، فالدين لاينبع من مصدر إلهى ، ومن ثم فهو ليس نظاما مطلقا ، بل هو فكرة تعاقدية تظهر حسب حاجة المجتمع وتخضع لمراحل تطوره . وإذن فقد هاجموا نظرية الدين

= كانوا يستخدمون الجدل للتغلب على الخصوم عن طريق تزييف الحقائق ابثارا منهم لمصالحهم الشخصية

المطلق وأحلوا محلها نسبية الدين بالقياس الى المجتمع .

وسنرى أن السفسطائيين سيتفقون مع سقراط معارضهم الأكبر من حيث أنهم يتجهون مثله إلى دراسة الإنسان ، ويركزون إهتمامهم على الحياة الإنسانية ، ولكنهم يختلفون عن سقراط فى أنهم عالجوا الموضوع من ناحية خاصة تقوم على افتراض النسبية فى المعرفة .

أما سقراط فقد وضع التعريفات ، وأقام الكلى ، ومن ثم فقد طالب بالصحة المطلقة للمعرفة الإنسانية . بدأ الفسطائيون منهجهم بالتشكيك فى المعارف الحسية ، وفى موضوعات الحس فهم يرون أن الحس خادع إذ أنه يصور لنا الحق باطلا والباطل حقا . والمعرفة الحسية – وهى أجل معرفتنا – لايمكن الثقة بها ولايمكن الإعتماد عليها فى تكوين أى حكم عن العالم الخارجى ، ومن ثم فقد إنهار الطريق الأساسى للمعرفة الذى قامت على أساسه الفلسفات الطبيعية قبل عهد سقراط .

ونضيف الى هذا أن هؤلاء السفسطائيين يختلفون على وجه الإجمال عن الفلاسفة الطبيعيين . فبينما نرى الطبيعيين يستدلون على الجزئى من مبدأ عام مفترض ، نجد السفسطائيين لايحاولون التعمق فى تفسير الموجودات على هذا النحو ، واستكماه وجودها حتى يصلوا إلى العلل الأولى للأشياء ، بل كان إهتمامهم موجها إلى التجارب العملية ، فحاولوا أن يجمعوا أكبر قدر من هذه التجارب والمعلومات عن فروع الحياة العملية المختلفة ، وانتهوا من ذلك إلى وضع نتائج معينة عن نسبية المعرفة ، وإمكانها أو عدم إمكانها ، وكذلك عن تفسير نشأة الحضارات وقيامها وتقدمها ، وأصل اللغة والدولة ، وعلاقة الفرد بالمجتمع ، وقد أتبعوا فى كل ذلك منهجا حسيا استقرائيا . وقد رأينا كيف كان الفيلسوف الطبيعى يتجه الى

البحث عن الحقيقة لذاتها مستهدفا تفسير الوجود تفسيرا معقولا بقطع النظر عما يمكن أن يحصل عليه هو من نفع مادى نتيجة لتفسيره هذا ، أما السفسطائيون فإن تعاليمهم - على العكس من ذلك - كانت تستهدف سيطرة الفرد على الحياة وتوجيهه الى إمتلاك أزمتها ، وذلك لمنفعته الشخصية ، إذ الغاية عندهم عملية نفعية بحتة . وقد حاول السفسطائيون تحقيق غايتهم بطريقتين :

١- تعليم الشباب .

٢- وإلقاء المحاضرات العامة بطريقة مبسطة شعبية .

وكان السفسطائيون يوجهون أنظارهم إلى النبلاء من الشباب يعلمونهم الخطابة ووسائل التغلب السياسى ، والبراعة فى منازلة الخصوم ، وذلك لقاء أجور نقدية ، مما أثار عليهم تهكم أفلاطون ، وقد كان أفلاطون على ثراء عريض ، ولذلك فلم يكن يتقاضى أجورا على تعليم تلامذته ، وكان يرى أن العلم أسمى من أن يتقضى عليه المعلم أجرا ، وكان الشباب يتلقون الخطابة والفلك والرياضيات والشعر وذاك إلى جانب المنطق الذى يؤهلهم لإفحام الخصوم لا للوصول الى الحق فلم يكن يهمهم الدفاع عن الحق بقدر ما كانت تدفعهم الرغبة الخالصة فى الانتصار على الخصم مهما يكن الثمن ، وذلك عن طريق الغموض الذى يعترى اللغة أثناء الحوار ، وإستعمال هذا الغموض فى التلاعب بالالفاظ . أما نظام المحاضرات عندهم فقد كان يقوم - فى الغالب - على عقد إجتماعات فى منازل الاصدقاء يدفع كل من يؤمها أجرا معينا لسماع المحاضرات وتعلم الجدل ، وكانوا أيضا ينتهزون مناسبات الاعياد والاحتفالات ليعرضوا أراءهم وليظهروا براعتهم فى فن الجدل .

ويبدو أنه قد كان لهذه النزعة السفسطائية تأثير بالغ على المجتمع اليوناني وكذلك الفكر اليوناني ، فبعد أن كان الفرد مغمورا فى ظل نظام جماعى ، وجه السفسطائيون النظر الى كيانه الفردى ، والى ذاته ، فغيروا بذلك مجرى الفكر الذى كان متجها على عهد الطبيعين الى التزام الموضوعية الكاملة .وأحز السفسطائيون محل هذه الموضوعية فكرة النسبية ، ولاسيما فى ميدان المعرفة والأخلاق ، وكذلك يرجع إليهم الفضل فى القول بأن اللغة ذات أصل تعاقدى ، وأن الدولة كذلك تعاقدية ، فهى ليست إذن من صنع الآلهة . والدين كذلك لايتضمن حقائق عليا مطلقة وغيبية . بل هو نظام اجتماعى نشأ فى المجتمع نتيجة لحاجات إجتماعية . وكذلك جاء على لسانهم إعتبار القوانين والعادت والتقاليد نسبية أى أنها إذا كانت تصلح لشعب معن فأنها لن تستقيم فى شعب آخر ، ومعنى هذا أنها ليست ذات صحة مطلقة كما كان يعتقد الفلاسفة السابقون عليهم .

١ - بروتاغوراس :

نتناول بعد ذلك أهم شخصية سفسطائية وهو بروتاغوراس . ولد فى أبديرا سنة ٤٨١ - ٤١١ ق . م . وهو القائل بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعا ، ذلك لأنه هو الذى يحكم على الموجودات بأنها موجودة ، وعلى غير الموجود منها بأنه غير موجود . وإذا فصلنا هذا القول لبروتاغوراس وجدنا أنه يتضمن دعوى خطيرة إذ أنه ينقل مشكلة المعرفة من الموضوع الى الذات العارفة ، وذلك بعد أن كان قدماء الفلاسفة من الطبيعيين يتكلمون عن موضوع خارجى وعن وجود طبيعى أى عن عالم خارجى على وجه العموم ، لا عن موضوع ماثل أمام الذهن أو عن ذهن يدرك موضوعا ،

وإذن فلم يتيسر لهم أن يعاودوا النظر فى وضوح الى الاداة الإنسانية التى ندرك بها العالم الخارجي ، فكان السفسطائيون بحق أول من فتح هذا الباب فأثاروا مشكلة المعرفة وجعلوا من الممكن الخوض فى قضاياها . وثمت أمر أخر يعزى الفضل فيه الى اتباع بروتاغوراس وهو أنهم كانوا أول من أشار الى المعنويات والى الصفات المعنوية بعد أن ألزم الطبيعيون أنفسهم فى حدود الحس والمحسوس . فالموجودات عند بروتاغوراس وأتباعه منها ماهو معنوى ومنها ما هو حسى ، والمعنوى منها كالشر والخير والظلم والعدل والجميل والقبيح والفضيلة والرذيلة ، أما المادى فكالجحر والشجر والماء .. الخ .

وقد كان بروتاغوراس أقوى شخصية أثرت في المجتمع اليوناني وأوحت بكثير من الأراء إلى طائفة من الشعراء ورجال الدولة على عهده ، وكان له فيما يعرف تأثير واضح على ديموقريطس ، ولكن ديموقريطس نفض عنه غيار هذا التأثير فجاء مذهبه الذرى مكملا لفلسفة الطبيعيين . على أنه من الواضح أن تأثيز بروتاغوراس كان على رجال الحكم والدهماء أكثر منه على المثقفين . ولذلك فإنه قد هز القاعدة الشعبية بعنف وأثارها على سقراط وأتباعه مما أدى بسقراط إلى النتيجة المحزنة . وقد أشار المؤرخون لحياة بروتاغوراس وأثاره الى بعض أراء متفرقة له فى العلوم الطبيعية وغيرها ، فقيل إنه واضع علم النحو اليونانى ، وقيل أيضا أنه كانت له مدرسة خاصة فى تعليم الهندسة ، فكان يرى أن قضايا الهندسة إن هى إلا صور معقولة لاتتعلق صحتها بالواقع ، إذ أننا لانستطيع مثلا أن نحدد بالحس أين تبدأ الدائرة .

على أنه من الواضح أن إهتمام السفسطائيين كان موجها إلى الجدل وإلى مشكلة المعرفة على وجه العموم ، وكان بروتاغوراس يرى أن القدرة

على التعليل السفسطئى لإقناع الآخرين وإفحام الخصوم تحتاج إلى تدريب وممارسة بالإضافة إلى ضرورة توفر بعض المواهب الطبيعية . وإذن فقد كان بروتاغوراس وأترابه من السفسطائيين يكرسون حياتهم لهذا الفن الجدلى ويرون أن المهارة والتمرس فيه شرط أساسيللنجاج فى الحياة العامة ولايتحقق هذا إلا بإستخدام جميع الوسائل سواء كانت أخلاقية أم غير أخلاقية .

وبروتاغوراس هو القائل بأن القوانين والعادات والأخلاق نسبية ، وأن معيار الصحة لهذه النظم والقوانين هو المجتمع الذى تطبق فيه ، ولايمكن أن يطالب الأخلاقيون بمعيار مطلق للخير أو الشر ، كذلك المنطقيون لايمكن أن يطالبوا بمعيار مطلق للصواب والخطأ ، وأخيرا فإن الجماليين ليسوا على صواب فى زعمهم بأن لديهم معيارا للجمال والقبح ، كذلك هؤلاء الذين يقيمون العدالة لايستطيعون أن يقولوا إن هناك أساسا مطلقا للعدالة ، فالعدالة كالأخلاق نسبية ، فما هو عدل عند شعب يجوز أن يكون ظلما عند شعب آخر ، وكذلك فإن الدين ليس مطلقا ، ومعنى ذلك أنه ليس ثمت مصدر مطلق لأى دين من الأديان سواء كان هذا المصدر « زوس » أو غير ذلك ، وإنما هى نظم تعاقدية وضعها نفر من أذكياء البشر للسيطرة على الجمعة أخلاقيا وإجتماعيا وإقتصاديا ، فالدين كاللغة وكالقانون وكالدولة كلها أمور تقوم على التعاقد . وفكرة التعاقد هذه سيثيرها فى العصر الحديث جان جاك روسو مرددا بذلك أراء السفسطائيين فى أنه ليس ثمت غريزة فطرية فى المجتمع ، إذ أن الإنسان ليس متساقا بطبعه إلى التجمع والعيش فى مجتمع ، بل أنه قد يتعاقد مع غيره من الأفراد لإقامة نظام إجتماعى معين ، لأن حياة المجتمع تجلب للمشاركين فيها منافع أكثر من تلك التى تجلبها لهم الحياة الفردية .

٢- برودسكوس :

كان من أتباع السفسطائى الكبير برتاغوراس وكان يدين بأرائه ، ويدعو إلى القول بنسبية الأشياء وأن الإنسان مقياس هذه الأشياء جميعا ، وهو الدليل الوحيد على وجودها أو عدم وجودها ، ولكن بروديكوس يمتاز عن أستاذه بروتاغوراس بنظرية جديدة فى أصل الدين ، وهذه النظرية هى مصدر بعض النظريات والأراء المعاصرة التى تفسر نشأة الدين وتطوره . فهو يقول أنه ظهرت أولا الفيثيشية حيث كان الناس يعبدون الأشياء التى يرون فيها منفعة لهم ، فقد عبدوا مثلا الشمس والقمر والكواكب والبحار ، وكذلك الثمار والحيوانات . وتتبع هذه المرحلة مرحلة ثانية هى تطور للمرحلة الأولى ولاتخرج عن كونها مرحلة طبيعية ، فالآلهة هنا أيضا هم مصادر الثروة الزراعة والمعدنية ، وذلك كاالإله ديونيسوس إله الخمر . وهذه النظرية فى الدين جعلت بروديكوس يضل إلى رأى مؤداه أن الأدعية والصلوات والقرابين إن هى إلا مظاهر سطحية كاذبة . وأنها أعمال يشوبها طابع النفاق ، وكأنى به يقول أنه يقصد بها ستر أثام الفرد التى يشعر بها فى أعماق نفسه أكثر مما يقصد بها عبادة الآلهة ، وقد أثار عليه هذا الرأى غضب الأثينيين بعد أن سفه أراءهم وأديانهم ولذلك فقد طردوه من مجتمعهم .

٣- جورجياس ومدرسته : (٤٨٣ - ٣٧٥ ق . م) :

كان فى مستهل حياته تلميذا لأنباذوفليس فوجه إهتمامه فى بادىء الأمر إلى العلم الطبيعى ، ولكنه حينما استمع الى جدل زينون تشكك فى مقولات العلم وفى مقولات الوجود على الإطلاق فتوفر على وضع كتاب عنوانه « اللاوجود أو الطبيعة ، ضمنه ثلاث قضايا رئيسية :

١ - لايوجد شيء على الإطلاق .

٢ - وحتى إذا وجد أى شيء فلا يمكن معرفته .

٣ - وحتى إذا عرف الشيء فلا يمكن إيصال هذه المعرفة إلى الآخرين لأنها معرفة نسبية ، لأن اللغة وهى وسيلة إيصال هذه المعرفة ليست مطلقة إذ اللفظ الواحد يحتمل عدة معان ، مما يجعل من السهل التلاعب بالألفاظ .

ويبدو من هذا أن جورجياس كان يريد أن يوقع الفلسفة الإيلية فى تناقض عن طريق أسلوبها فى الجدل .

وبعد أن وضع جورجياس أراءه هجر الفلسفة الطبيعية وإتجه الى السفسطائيين يعلم الجدل مثلهم ويخطب فى الناس مبينا لهم كيف أن جميع الفضائل وكذلك سائر الموجودات نسبية وغير مطلقة . وكان مما أشار اليه بهذا الصدد أن لكل من المرأة والرجل والطفل المراهق والعبد والحر ، لكل منهم فضيلته الخاصة به ، فكأنه ليس هناك مفهوم عام للفضيلة فهى نسبية ، وقد صرف جورجياس النظر عن الوصول الى معرفة الحقيقة المطلقة ، وقنع بمعرفة الإحتمالات النظرية ، وعرف عنه أنه سمى الجدل فن السيطرة والإغواء والاستمالة ، ويقال عنه أيضا أنه كان أول من أكتشف أثر الإيحاء بالخير أو الشر فى نفس أى شاب ، ولذلك فقد أقام منهجه فى الإستمالة والرقناع على أساس من الإيحاء ، وعرف أيضا أنه أفاض فى الكلام عن تضليل الحواس وخداعها وكيف أنها قاصرة عن أن تكون أدوات صالحة للمعرفة .

٤- كاليكليس :

كان من تلاميذ جورجياس وهو القائل بنظرية « الحق للأقوى » وبحسب هذه النظرية تصبح الأخلاق والقوانين من عمل الضعفاء من الناس . وهم أغلبية أفراد المجتمع الذين يريدون بهذه القوانين أن يكبحوا جماح الأقوياء فيطيلوا الكلام عن نظريات العدالة وأساس القانون والعرف والتقاليد وما تحكم به الأخلاق ، كل هذا لغرض واحد وهو السيطرة على الأقوياء وانتزاع الحق والمنفعة والسلطان من أيديهم . ولكن الطبيعة والتاريخ يناقضان هذا الاتجاه وهذه النظرية التى يصطنعها الضعفاء ، ذلك لأن القوى حين يكشف عن خداع الجماهير سيحطم ما أقاموه حوله من القيود وسيقيم من نفسه سيدا على الضعفاء وحين ذلك يسود القانون الطبيعى بين البشر .

٥- كريتاس :

وكان كريتاس مشايعا لموقف كليكليس فى أن القانون ماهو إلا أداة شعبية لترويض الأقوياء ، أما الدين فليس إلا إختراعا لبعض الأذكياء وكشفوا فيه عن قوة خفية جبارة لاوجود لها فى الواقع ويسمونها بالغيب ، ولكنهم إستغلوا التلويح بهذه القوة فى العقاب على الجريمة : الظاهر منها والمستتر ، وذلك لأنهم أحسوا بأن القانون الوضعى الذى شرعه المجتمع لايحاسب إلا على الظاهر من الجرائم ، فرأوا أن يكون هناك قانون أخر يحاكم الناس على الجرائم المستترة ، فوضعوا أساس هذا القانون وهو « التسليم بوجود ألهة » أى بقوة خفية جبارة رقيبة على أعمال الناس فى السر والعلن . وقد يرى بعض السفسطائيين أن القانون سواء كان عادلا أن غير عادل لن يصلح من أمر الناس ويجعلهم أخلاقيين ، وبالتالى لن يوصلهم إى مرتبة العدالة ،

ولذلك فهم فى حاجة الى التربية ، تلك التى كان يبشر بها السفسطائيون فكانوا بحق أول معلمين فى تاريخ اليونان .

والخلاصة أنه قد تأثر الكثير من المؤرخين بأراء السفسطائيين ، ومنهم هيرودوت أبو التاريخ ، فإن ما ذكره عن سوء التنظم والتقاليد والعادات المرعية عند الشعوب التى زارها يتفق تماما مع ما كان يعتنقه من أراء حول نسبية القيم الإجتماعية وغيرها على ما يقول به السفسطائيون . وقد أثر هؤلاء أيضا فى أراء المؤرخ تيوسيدس الذى كان يذكر أن القوة وحدها هى الدافع الأصلى للأحداث التاريخية . وقد إستمرت هذه الفكرة عند جمهرة المؤرخين وتفرعت عنها فكرة تأثير الشخصيات القوية وازبطال فى دفع عجلة الوقائع والأحداث التاريخية .

وأخيرا فإنه كان للسفسطائيين أكبر الفضل فى توجيه النظر إلى الإنسان وإلى تعليم الصغار . أما ما أثاروه من شك فى قيمة الدين والمعتقدات والمعرفة ، فقد كان سببا فى قيام علم المعرفة والأخلاق .

وسنرى كيف تصدى سقراط « لمعلمي البيان الأثينيين » لكى يقيم دعائم الأخلاق ويعيد بناء المعرفة الإنسانية عن طريق وضع التعريفات .

الفصـــل الثـانى

ســـــقراط

يعتقد بعض المؤرخين أن شخصية سقراط شخصية خرافية ابتدعها خيال أفلاطون وأريستوفان صاحب رواية « السحب »، وذلك لأنه ليست لدينا مراجع مؤكدة عن حياة سقراط غير الصور المسرحية أو الجدلية التى نجد فيها سقراط يتصدر المناقشة فى كثير من الأحايين ، وذلك كما فى محاورات أفلاطون . وعلى أية حال فإنه كان لابد من أن يظهر « سقراط » ما ذلك لأن شخصية سقراط كما تواترت الينا إنما تعبر عن نهاية مرحلة وبداية مرحلة جديدة من مراحل تطور الفكر اليونانى . فقد عرفنا أن السفسطائيين قد أثاروا أزمة حول المعرفة نتيجة لقولهم بنسبيتها ومن ثم باستحالتها ، وتناقشوا فى هذه المشاكل فى الأسواق ، وفى المجتمعات الخاصة والعامة ، وفى المجلس الاثينى وفى حلقات الرياضة والمصارعة ، فسككوا الناس فى عقائدهم بحيث لم يكن ثمة مجال لاستمرار العلم أو المعرفة مادام الإنسان الفرد مقياس كل شىء .. وما لبث المحافظون فى المجتمع الأثينى أن شعروا بخطورة هذه الدعوى على الدين والأخلاق والنظم القائمة ثم على الفكر اليونانى أى على الفلسفة .

فكأن هذا الهجوم السفسطائى قد أيقظ الذهن اليونانى لكى يعود فيتناول معارفه جميعا بالنقد والتمحيص ويعيد بناءها على أساس منطقى سليم . وهذا هو الدور الذى كان على شخص كسقراط أن يلعبه ، إذا كان لابد من أن يحدث تطور فكرى فلسفى كذلك الذى ظهر بالفعل عند أفلاطون وأرسطو .

كان سقراط – على ما يذكر – خصما عنيدا للسفسطائيين وكذلك لتلاميذهم من الاثرياء والنبلاء ، وكن يريد صادقا أن يأخذ بيد الناس حتى يزيل عنهم غشاوة الجهل ، ولذلك فقد كان يتبع نفس أسلوب السفسطائيين ويجادل الناس فى الأسواق وعلى قارعة الطريق . وقد أدت به مناقشاته هذه إلى أن يقف أمام المجلس النيابى فى أثينا الذى أدانه وحكم باعدامه بتجرع السم ، فلم يحاول أن يبرىء نفسه متنكرا لمبادئه بالإعتذار عما كان يراه حقا .

محاكمة سقراط :

١ – وتعطينا محاورة « الدفاع »[1] وصفا تفصيليا لموقف سقراط أثناء المحاكمة حيث يبدأ دفاعه بقوله :

« لست أدرى أيها الأثينيون كيف أثر الذين اتهمونى فى نفوسكم ، أما أنا فقد أحسست لكلماتهم الخلابة أثرا قويا أنسيت معه نفسى ، رغم أنهم لم يقولوا من الحق شيئا .. أما أنا فخذوا الحق متى صراحا ... (و) سأسوق الحديث والأدلة إليكم ، عفو ساعتها لأنى على يقين من عدالة قضيتى ... فإذا حكم منكم قاض فليحكم بالعدل وإذا نطق متكلم فلينطق بالحق .

---

(١) سنورد فيما يلى بعض مقتطفات من محاورة « الدفاع » لأفلاطون ترجمة زكى نجيب محمود مع بعض التصرف والتعديل .

ولسنا نعرف على وجه الدقة ما إذا كانت المحاورة تسجيلا حرفيا لدفاع سقراط فى المحكمة أم أن هذه أقوال رتبها أفلاطون على هذه الصورة لتغير فى مجموعها عن المعانى والأفكار التى ساقها سقراط أثناء محاكمته دون التزام بحرفية الألفاظ والعبارات .

وينتقل سقراط الى الرد على متهميه وهما طائفتان : فيبدأ بالطائفة الأولى قائلا :« هؤلاء الذين يحدثونكم عمن يسمى سقراط أنه حكيم يسبح بفكره في السماء ، ثم يهوى به إلى الأرض ، وأنه يخلع على الباطل زداء الحق ، أولئك هم من أخشى من الأعداء ، فقد أذاعوا فى الناس هذا الحديث ، وما أسرع ما يظن الدهماء أن هذا الضرب من المفكرين كافر بالآلهة ... أى ذنب جنيت حتى حامت حولى الشبهات فاجترا مليتس أن يرفع أمرى الى القضاء ؟ ماذا يقول عن دعاة السوء ؟ إنهم بمثابة المدعين ، وهاكم خلاصة ما يدعون : « قد أساء سقراط صنعا ، وهو طلعة يصعد البصر الى السماء وماتحتوى ، ثم ينقذ به تحت أطباق الثرى ، وهو يلبس الباطل ثوب الحق ، ثم أنه يبث تعليمه فى الناس وتلك هى جريرتى ، وقد شهدتم بأنفسكم فى ملهاة أرستوفان كيف أصطنع شخصا أسماه « سقراط » جعله يجول قائلا : إنه يستطيع أن يسير فى الهواء ، وأخذ لغو فى موضوعات لأزعم أنى أعرف عنها كثيرا ولا قليلا – لست أقصد بهذا أن أسىء الى أحد من طلاب الفلسفة الطبيعية . فلشد ما يسوؤنى أن يتهمى مليتس بمثل هذا الاتهام الخطير . أيها الأثينيون !! الحق الصراح أنى لا أتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من الأسباب ... أما القول بأنى معلم أتقاضى عن التعليم أجرا فباطل ليس فيه من الحق أكثر مما فى سابقة ، على أننى أمجد المعلم المأجور إن كان معلما قديرا على تعليم البشر » .

فسقراط إذن لم يكن يتقاضى أجرا على تعليمه كالسفسطائيين ، بل هو يتساءل عما إذا كان يعلم شيئا حقيقة حتى يعلمه ؟ أنه ليذكر فى سخرية أنه لو كانت لديه الحكمة التى يملكها السفسطائى أفينوس والتى يتقاضى على تعليمها بضع دراهم لتملكه الزهو والغرور ، ولكن الناس

يشيعون عنه ذلك ويدعونه بالحكيم ، فكيف استقرت هذه الاحدوثة فى أذهانهم ؟ ويرد سقراط على ذلك مستطردا « إن لدى ضربا معينا من ضروب الحكمة كان مصدر ما شاع من أمر ، فأن سلتمونى عن هذه الحكمة ماهى ؟ أجبت : أنها فى مقدور البشر ، وإلى هذا الحد فأنا حكيم ، أما أولئك الذين كنت أتحدث عنهم فحكمتهم معجزة فوق مستوى البشر !! لا أستطيع أن أصفها لأننى لا أملكها » .

ويحدثنا سقراط عن حكمته فيشير الى (شريفون) وهو من أصدقاء صباه وكيف أنه ذهب الى معبد دلفى وسأل الراعية لتنبئه عما اذا كان هناك من هو أحكم من سقراط ، فأجابت بأنه ليس من الرجال من يفضل سقراط فى حكمته .

ويتبع سقراط حديثه قائلا « لما أتانى جواب الراعية قلت فى نفسى : ماذا يعنى الإله بهذا ؟ إنه لغز لم أفهم له معنى ، فأنا عليم بأنه ليس لدى من الحكمة كثير ولا قليل ، فماذا عساه يقصد بقوله إنى أحكم الناس؟ ومع ذلك فهو إله يستحيل عليه الكذب ... ففكرت وأمعنت فى التفكير ، حتى انتهيت أخر الأمر إلى طريقة أتحقق بها من مدى صحة هذا القول ، فقد اعتزمت أن أبحث عمن يكون أحكم منى ، فإن صادفته ، يممت شطرى نحو الإله لأرد عليه مازعم ، فأقول له : « هاك رجلا أكثر منى حكمة، وقد زعمت أنى أحكم الناس » ولهذا قصدت الى رجل من العامة عرف بحكمته ... ولم أكد أبدا الحديث معه حتى قرت فى نفسى عقيدة بأنه لم يكن حكيما حقا ، على الرغم من شهادة الكثيرين له بالحكمة ، وعلى الرغم مما ظنه هو نفسه فى حكمته ... وأخذت التمس الناس رجلا فأخر » وأنا عالم بما أثيره فى الناس من غضب كنت أسف له وأخشاه ...

وقد انتهيت من البحث الى مارونيت ، إذ وجدت أن أشهر الناس هم أكثرهم غباء ، وقد صادفت فيمن هم دون هؤلاء مقاما ، رجالا بلغوا من الحكمة ما لم يبلغه هؤلاء ... وتركت رجال السياسة وقصدت الى الشعراء ، فوجدتهم لايصدرون فى الشعر عن حكمة ، ولكنه ضرب من النبوغ والإلهام ، أنهم كالقديسين أو المتنبئين الذين ينطقون بالآيات الزائعات وهم لايفقهون معناها .. هكذا رأيت الشعراء ورأيت فوق ذلك أنهم يعتقدون فى أنفسهم الحكمة فيما ليملكون فيه من الحكمة شيئا استنادا الى شاعريتهم القوية ... وأخيرا قصدت الصناع .. وقد وجدت نهم يعلمون كثيرا مما كنت أجهله ، فكانوا فى ذلك أحكم منى بلا ريب ، ولكنى رأيت أنه حتى مهرة الصناع قد تردوا فيما تردى فيه الشعراء من خطأ ، فتوهموا أنهم ماداموا أكفاء فى صناعتهم فلابد وأن يكونوا ملمين بكل ضروب المعرفة السامية فذهبت سيئة الغرور بحسنة الحكمة ».

وقد انتهى سقراط من مناقشاته مع الساسة والشعراء والصناع إلى أنه أكثر منهم حكمة وخير منهم حالا ، وبذلك تصدق نبوءة الراعية . ولكن هذا الذى انتهى اليه سقراط قد حرك العداوة فى نفوس أعدائه فنسجوا حوله الدعاوى الباطلة كما يقول فى دفاعه .

ويتابع سقراط حديثه قائلا « ولقد جرى الناس على تسميتى بالحكيم ، إذ خيل اليهم أننى مافنتت أجمل الحكمة التى كانت تعوزهم ، ولكن الله – أيها الأثينيون – هم الحكيم الأوحد ، ولعل الله أراد بجوابه أن الحكمة فى البشر ضئيلة أو معدومة . أنه لم يتحدث قصدا عن سقراط ، إنما ضرب بأسمى مثلا ، كأنما أراد أن يقول إن من يدرك كما أدرك سقراط ، أن حكمته فى حقيقة الأمر لاتساوى شيئا يكون أحكم الناس ،

فأنا كما تروننى أسير وفقا لما يرسمه لى الله ، أفتش عن الحكمة عند كل من يدعيها لا أبالى أكان من أبناء الوطن أو غريبا . فإن لم أجده كما أدعى صارحته بجهله كما أمرتنى الراعية ، ولقد انصرفت إلى هذا الواجب انصرافا لم يبق لى معه من الوقت ما أبذله فيما يشغل بال العامة ، أو أنفقه فى شئونى الخاصة وهكذا كرست حياتى لله فعشت فقيرا معدما » .

ويستطرد سقراط فيفند تهمة التفاف الشباب حوله ، وكيف أنهم جاءوا إليه من تلقاء أنفسهم ، ليشهدوا امتحان الأدعياء ، ثم ما لبثوا أن تعلموا طريقة سقراط فقاموا هم أنفسهم بامتحان أدعياء العلم حتى استثاروا حنقهم وغضبهم فأخذوا يصبون اللعنة على سقراط بدعوى أنه أفسد عقول الشباب . ويتساءل سقراط بهذا الصدد عن الذنب الذى جناه ؟ فيذكر أن هؤلاء الأدعياء حينما عجزوا عن الإشارة الى سبب غضبهم واعترتهم الحيرة أخذوا يرددون التهم المعروفة التى قذف بها الفلاسفة جميعا والتى يوجهون مثلها لسقراط فى محاكمته هذه .

ويكتفى سقراط بما ساقه من ردود على اتهامات الطائفة الأولى من المدعين ثم ينتقل الى الرد على دعاوى الطائفة الثانية منهم قائلا : سأحاول أن أدفع عن نفسى ما اتهمنى به هذا الفريق الجديد ، وجدير بنا أن نبدأ بتلخيص دعواهم ، فماذا يزعمون ؟ أنهم يقولون : إن سقراط فاعل للرذيلة ، مفسد للشباب كافر بآلهة الدولة ، وله معبودات اصطنعها لنفسه خاصة . تلك هى دعواهم .. » .

ثم يشرع سقراط فى مناقشة هذه الاتهامات والرد عليها قائلا : « أما الزعم بأنى فاعل للرذيلة مفسد للشباب ، فأنا أرى عن هذا الرجل

مليتس [1] أنه هو صاحب رذيلة ورذيلته أنه يهزل حيث يحد الجد ، وهو لايرى غضاضة فى أن يسوق الأبرياء الى ساحة القضاء تحت ستار حماسته المصطنعة واهتمامه المكلف بأمور لاتعنيه فى شىء وسأقيم لكم الدليل على صدق ما أقول » .

وهنا يطلب سقراط من ميلتس أن يقترب منه ويسأله عما إذا كان يفكر طويلا فى إصلاح الشباب ؟ فيجيب بأنه يفعل ذلك . وحينئذ يرجوه أن يذكر للقضاء من هو مصلح الشباب بعد أن أجهد نفسه فى الكشف عن مفسدهم – أى سقراط – وها هو ذا يقدمه للمحاكمة ، ولكن مليتس يعجز عن الرد فيستدل سقراط من ذلك على أن أمر الشباب لايعنى مليتس فى شىء .

وحينئذ يعود سقراط فيكرر السؤال ، ويجيب ميلتس بأن القوانين هى التى تصلح الشباب ، ثم يستدرك قائلا : إنهم القضاة الذين يحفظون القوانين وكذلك النظارة الجالسون فى المحكمة وأعضاء المجلس النيابى وكذلك رجال الدين . وهنا يعقب سقراط قائلا : « إذن فكل الأثينيين يصلحون الشباب ويرفعون من قدرهم ، ماعداى ،فأنا وحدى الذى أفسدت الشباب أهذا ما أردت أن تقول » ؟ ويرد مليتس قائلا :« وذلك ما أريده بكل قوتى » ثم يتابع سقراط حديثه فيقول « يالبؤسى إذن إن صح ماتقول ... اللهم أنعم بحياة الشبان لو كان عليهم مفسد واحد فحسب ، وكانت بقية العالم لهم مصلحين . وأنت يامليتس ، لقد أقمت لنا الدليل ناصعا على أنك لم تكن تفكر فى الشباب ، فإهمالك أياهم واضح حتى فيما ذكرت فى صحيفة الدعوى » .

---

(١) وهو أحد الشعراء الذين وجهوا الاتهامات الى سقراط .

وهكذا يدلل سقراط على ضعف الاتهام الموجه اليه ، ثم لايلبث أن يسأل محدثه عما إذا كان يعتقد أن رجلا فى مثل سن سقراط وعلى مستوى تجاربه يمكن أن يدرج فى عداد المفسدين ، فيتولى إفساد الشباب عن عمد ؟ ثم كيف يستطيع رجل فى مثل حداثه سن مليتس أن يكشف عن هذه الحقيقة ؟ أما إذا كان سقراط قد أفسد الشباب عن حسن نية فكان الأجدر بمليتس أن يوجه اليه النصح والتعليم لكى يرجعه عما يقترفه من شر فى حق الشباب ، بدلا من أن يسوقه الى المحكمة وهى ساحة العقاب وليست مكانا للتعليم .

وهنا يستطرد سقراط قائلا : « لقد تبين لكم أيها الأثينيون أن مليتس لايعنيه أمر الشباب فى كثير ولا قليل ، ولكنى مازالت أود يامليتس أن اعرف منك فيم كان إصرارى على إفساد الشباب ؟ لعلك تعنى كما تبدو من اتهامك أنى حملتهم على إنكار الآلهة التى اعترفت بها الدولة ليقدموا بدلا منها معبودات جديدة أو قوى روحانية . أليست هذه هى الدروس التى زعمت أنى أفسدت الشباب بها ؟ » ويرد مليتس قئلا : إن هذا حق بأن سقراط لايؤمن بآلهة المدينة بل هو ملحد ومعلم للإلحاد ، وذلك أنه يقول بأن الشمس كتلة من الحجر وأن القمر مصنوع من التراب .

ولكن سقراط يتنصل من هذا الاتهام مشيرا الى أن هذه أراء انكساغوراس الكلازومينى ، وقد ألصقها أريستوفان بسقراط فى رواية السحب فذاع بين الناس أن سقراط يقول بها حقا ، ثم يستطرد سقراط فيبين كيف أن مليتس كاذب فى دعواه التى أملتها روح الحقد والطيش والغرور ، وأنه متناقض فى أقواله لأنه يجزم بأن سقراط كافر بالآلهة وهو مع ذلك يقرر بأن ثمت روحا إلهية تلتقى اليه ما يقول به ، فكيف يستقيم

القول بأن سقراط مؤمن بهاتف روحى إلهى مع الزعم بأنه يجحد وجود الألهة . الحق كما يقول سقراط أن من يؤمن بأشياه الآلهة أو أبنائها يجب أن يكون مؤمنا بالآلهة الذين هم فوق مستوى البشر .

ويختم سقراط دفاعه بقوله « لايمكن أن يكون هذا الهراء يامليتس إلا تدبيرا منك لتبلونى به ، ولقد سقته فى دعواك لأنك لم تجد حقا تتهمنى به ولكن لن يجوز على من يملك ذرة من فهم ، قولك هذا بأن رجلا يعتقد فى موجودات إلهية هى فوق مستوى البشر ، لايؤمن فى الوقت نفسه بأن هناك آلهة وأشباه ألهة وأبطالا . حسبى ما قلته ردا على دعوى مليتس فلاحاجة بى إلى دفاع قوى بعد هذا ؟ وكن كما ذكرت من قبل لابد أن يكون لى أعداء كثيرون . وسيسوقنى هذا الى الموت لوقضى على به ، لست أشك فى هذا ، فليس الأمر قاصرا على مليتس وأنيش ، ولكنه الحقد الذى يأكل القلوب ، ويغرى الناس بتشويه السمعة ، فكثيرا ما أدى ذلك برجال الى الموت ، وكثيرا ما سيقضى بالموت على رجال آخرين ،فلست بحمد اله أخر هؤلاء .

ويستمر سقراط فى حديثه عما يمكن أن ينتهى إليه قرار المحكمة من إدانته وإعدامه فيذكر أنه لايخشى الموت ، بل يخشى العار الذى يلحقه إذا ما استمع الى نضح المحكمة وترك التعليم كما نصحته الآلهة .

أنه يفضل الموت على عدم إطاعة الله ، ولو أطلقوا سراحه لاستمر فى تعليم الشباب ، فأن تلك رسالة يتحتم عليه القيام بها على خير صورة ، أما اتهامه بأنه لم يساهم فى شئون الدولة ، فقد رد عليه بأنه ساهم مرتين فى هذه الشئون ، ومع ذلك فلو كان قد استمر فى ذلك لما بقى حيا الى سنه هذه . وإذا كان سقراط لم يسهم بنصيب فى شئون الدولة فهو قد أنفق أيامه

فى تعليم مواطنيه بدون أن يتقاضى على ذلك أجرا ، وقد التف حوله التلاميذ لكى يشهدوا مصرع أدعياء الحكمة ، ولو كان سقراط مفسدا لهؤلاء التلاميذ لجاء أولياء أمورهم الى ساحة المحكمة يطلبون إدانته ، ولكن العكس هو الذى حدث فقد انضم هؤلاء الى صفوف من يطلبون تبرئة سقراط وهذا دليل على كذب مليتس وصدق سقراط فى دعواه .

ولم يحاول سقراط فى دفاعه أن يسترحم قضائه بأن يأتى بأطفاله باكين مولولين ، فقد رأى أن ذلك السلوك فيه مجلبة للعار لأثينا بأسرها . ثم أنه ربما حمل القضاة على أن يحنثوا بأيمانهم لو استجابوا لاسترحامه .

وحينما صدر الحكم بإعدام سقراط ، لم يظهر عليه أى ضعف بل اقترح (كعادة الأثينيين فى السماح للمحكوم عليهم بمعارضة الحكم بحكم آخر) فى سخرية لاذعة أن يعيش على نفقة الدولة معززا كأبطال الألعاب الأولمبية لأنه كان محسنا للشعب الأثينى ، وقد أنفق حياته كلها فى تقديم الخير لهذا الشعب ، فليس من الحكمة فى نظره أن يقترح لنفسه عقوبة أخرى ، لأنه لايدرى إن كان الموت خيرا أم شرا . وأما السجن والنفى فكلاهما شر . وقد أوضح سقراط أسباب ذلك . وتبقى عقوبة أخيرة وهى الغرامة المالية وقد قبل سقراط هذه العقوبة ، وتعهد أصدقاؤه بدفعها .

ولكن قضائه أصروا على اعدامه . وهنا يتوجه سقراط اليهم بقوله إنهم سيجلبون العار على أنفسهم بقتل رجل فى مثل سنه فلم يبق له من العمر إلا القليل وكان عليهم أن يمهلوه الى أن ينقضى أجله .

أما وقد أصروا على إعدامه لكى يتخلصوا من شخص ينغص عليهم حياتهم فإن سقراط يتنبأ لهم بأنه سيأتى بعده وفير من الأتباع يحاسبونهم فى قسوة وعنف لأنهم أصغر منه سنا .

ثم اتجه سقراط بكلامه بعد ذلك الى من حاولوا تبرئته مؤكدا لهم أن هاتفه الإلهى لم يعترض عليه فى دفاعه ، وأنه سعيد بأنه لم يعص أمر هذا الهاتف، وأن الموت خير لاشر فيه . فهو إما نعاس طويل ، ومن منا لايلتذ به ، وأما سياحة فى عالم آخر حيث تخالط الموتى من الأبطال ، وتلك فرصة جميلة فى رحاب حياة خالدة . فكيف إذن يجزع الناس من الموت ؟ ويؤكد سقراط أنه سيتابع سيرته فى العالم الآخر حيث يستأنف بحثه فى المعرفة ويكشف عن الحكم الصحيح وعمن يدعى الحكمة باطلا ، ولن يقضى عليه هناك أحد بالموت من أجل ذلك .

ويختتم سقراط حديثه موجها كلامه إلى قضاته والى أصدقائه قائلا :

« فابتسموا إذن للموت أيها القضاة ، واعلموا علم اليقين أنه يستحيل على الرجل الصالح أن يصاب بسوء لا فى حياته ولا بعد موته ، فلن تهمله الآلهة ولن تهمل ما يتصل بى ، كلا وليست ساعتى الأزفة قد جاءت بها المصادفة العمياء فلست أرتاب فى أن الموت مع الحرية خير لى ، ولذلك لم تشر مشيرتى بشىء ، ولست غاضبا من المدعين ، أو ممن حكموا على ، فما نالتنى منهم إساءة ، ولو أن أحدا منهم لم يقصد الى أن يعمل معى خيرا ، وقد أعاتبهم لهذا عتابا رقيقا وإن لى عندهم رجاء ... إذا ماشب أبنائى ... أن يتنزلوا بهم العقاب إن بدا منهم اهتمام بالثروة أو بأى شىء أكثر من الفضيلة أو إذا ادعوا أنهم شىء . وكانوا فى حقيقة الأمر لاشىء ... فإذا فعلتم هذا فأكون قد نالتى ونال أبنائى للعدل على أيديكم .

لقد أزفت ساعة الرحيل ، وسينصرف كل منا الى سبيله : فأنا الى الموت ، وأنتم الى الحياة ، والله وحده عليهم بأيهما خير »

هذه هي الصورة الكاملة لمحاكمة سقراط كما أوردها أفلاطون في محاورته .

٢- ولكي تكتمل صورة المحنة السقراطية يعرض لنا أفلاطون في محاورة افريطون محاولة لإغراء سقراط على الفرار من سجنه فيأتيه صديقه الشيخ أفريطون قبيل الفجر في سجنه ، وقد اقترب يوم تنفيذ الحكم ، ويحاول اقناعه على الفرار بعد أن هيأ له أسباب النجاح في ذلك ، ولكن سقراط يرفض الاستجابة لما دعاه اليه صديقه ، فلن يثنيه عن مواجهة الموت سوء الأحدوثة أو إلحاق الأذى بالأبناء ، ثم أن فراره لايتفق مع المبادىء التي كان يعلمها الناس .. ومن العار أيضا أن يتنكر لقوانين أثينا وطنه الذي أحبه وأستظل به .

ويختم حديثه بقوله إنه يحب أن ينظر الى العدالة أولا ثم إلى الحياة والأبناء ثانيا ، فليرحل دون أن يلوث نفسه بفعل الشر وهذا هو صوت وحيه وعليه اطاعته . « هذا هو الصوت الذى كأني به يهمس في سمعي ، كما تفعل نغمات الفيثارة في أذان المتصوف ... فيمنعنى من أستمع إلى أى صوت سواه ... وان لأعلم أن كل ما قد تقوله بعد هذا (يا أفريطون) سيذهب أدراج الرياح ... فذرنى أذن أتبع ما توحى به الى إرادة الله » .

٣- وفي محاورة « فيدون »[1] نجد تتمة النهاية المحزنة لسقراط ، فيحكى فيدون الساعات الأخيرة لسقراط ، وكان عليه أن ينتظر حتى تعود

---

(١) راجع « فيدون » الطبعة الأخيرة ١٩٦٥ الترجمة العربية مع تعليقات

السفينة المقدسة من ديلوس ، وكانت الرحلة تستغرق ثلاثين يوما حرم أثناءها القتل ، فلما انتهى الشهر الحرام أقبل تلامذه سقراط ليستمعوا الى حواره الأخير ، وكان يدور حول النفس وخلودها والفضيلة والتذكر والمثل ووصف العالم الآخر الى غير ذلك مما تتضمنه محاورة فيدون . وحينما أزفت ساعة الموت أمر سقراط بأن يرسل النساء والأطفال بعيدا عنه حتى لايسمع صياحهم ، وحينما سئل عن الطريقة التى يود أن يدفن بها أجاب بأنه لن يكون موجودا ليرضى أو لكيلا يرضى عن ذلك ، فإنهم سيدفنون جسده بعد أن تكون الروح قد فارقته . وتناول سقراط السم وشربه حتى الثمالة ، وأخذ يسرى فى أوصاله ، وما أن أتم السم دورته حتى صعدت روحه بين عويل تلامذته وبكائهم الشديد . وكان آخر ما نطق به هو ما أوصى به أقريطون بوفاء دين عليه لاسكليبوس ،فلعله أراد حينما وافتة المنية أن يتوجه إلى الآلهة بالقرابين لكى توقفه فى رحلته إلى العالم الآخر .

مذهب سقراط ومنهجه :

تبين لنا خلال استعراضنا لمحاكمة سقراط وظروف محنته أن هذه النهاية المحزنة التى انتهى اليها أعظم شهداء الفكر فى التاريخ إنما ترسم صورة واضحة المعالم لمفكر كافح من أجل تثبيت دعائم العلم والمعرفة الحقة والمبادىء اليقينية فى مواجهة السفسطائيين ، وأنه فى غمار كفاحة الطويل كان يلتزم منهجا معينا لايحيد عنه بل ظل مخلصا فى تطبيقه حتى لحظات أنفاسه الاخيرة . فما حقيقة هذا المنهج ؟ ثم بعد هذا ماهو الموضوع أو الموضوعات التى يمكن أن تؤلف فى مجموعها مذهبا سقراطيا معينا .

أولا : المنهج السقراطى :

إن تحليل المحاورات الافلاطونية المبكرة المعروفة بالسقراطية قد أدى بنا الى اكتشاف المنهج السقراطى الذى يتألف من مرحلتين هما :

مرحلة التهكم ، ومرحلة التوليد :

١- أما التهكم فمعناه أن يبدأ سقراط بتوجيه سؤال الى محدثه ، وهو فى العادة يختار محدثيه من بين أكبر أبطال ومشاهير أثينا فى موضوع الحديث ، فإذا أراد أن يتكلم عن العدالة نراه يتجه الى أكبر قضاة أثينا ، واذا أراد أن يناقش فى الدين والتقوى يختار أكبر أبطال كهنة اليونان ، وإذا أراد أن يناقش فى الرياضة والفتوة يختار أكبر أبطال اليونان فى ألعاب القوى ، ثم يبدأ فى مناقشة هذا الشخص المختار فى فنه ، فيسأل « أوطيفرون » مثلا عن معنى التقوى فى الدين قائلا له :« يا أوطيفرون - إنك رجل تدعو إلى التقوى وتشتهر بالصلاح بين الناس ، فاذكر لى إذن معنى التقوى ، وأرشدنى إلى الطريق الذى - إذا سلكته - أستطيع أن أصبح تقيا » .

وفى هذه المرحلة الأولى نرى سقراط يتظاهر بالجهل والسذاجة ، وكأنه لايدرى من أمر نفسه شيئا ، وذلك حتى يثير فى نفس مجادله الشعور بالزهو والخيلاء فيحس بأنه أعلى منزلة من سقراط ، وأقدر فى الرد عليه ، ويتراءى له سقراط فى هذه اللحظة كرجل ضعيف النظر ضحل التفكير . ولكن شخصيته الحقيقية تبدأ فى الظهور حينما يأخذ الخصم فى الإدلاء بأراء سقيمة غير متناسقة . وسرعان مايتناول سقراط - فى حرية لاذعة - ما يعرضه الخصم من تعريفات للموضوع . حتى يشعر الخصم بأنه غير قادر على أن يستمر بعد ذلك فى مناقشة سقراط فيكتفى بأن يتلقى منه مايريد

هو أن يلقبه إليه ، وأن يقف منه موقف الطالب من أستاذه ، ويشبه اليونانيون هذا الأسلوب السقراطي بسلوك نوع من الأسماك [1] يشمل حركة من يلمسه ، ومعنى ذلك أنه يفحم الخصم ويشمل حركته في الجدل [2] . ولو أن الخصم يثور تدريجيا أثناء الحديث ، ولكن سقراط يبذل جهدا متوصلا لكي يمسك بزمامه حتى لايثور ثورة قاطعة فيخرج عن قواعد المناقشة .

هذه هي إذن مرحلة التهكم ، وهي بمثابة أداة عقلية لتنقية الجو الفكري عند اليونان مما أذاعه السفسطائيون من شك وهدم العقائد ، وبذلك تعد هذه المرحلة الأولى خطوة كان لابد منها لتطهير النفوس ، وكشف حجب السفسطة عن معدنها الثمين . وعندما ينتهي سقراط من تطهير نفس خصمه من المعارف المشوهة التي تلقاها في المجتمع بالممارسة أو عن طريق تأثير أقرانه ، يبدأ مرحلة جديدة وهي التوليد .

ب- وفي مرحلة التوليد نرى سقراط وهو يعيد بناء المعرفة على أسس جديدة ، بعد أن طهر نفس محدثه من الأوهام والأراء المزيفة . وقد قيل إن سقراط - باستعماله لأسلوب التوليد - كان يمارس فكريا الصناعة التي كانت تزاولها والدته ، إذ أنه هو أيضا كان يولد الأفكار من نفوس محدثيه . ومعنى هذا أن هذه الأفكار كانت موجودة في فطرة الناس ، أي أن الاطفال يولدون وفي نفوسهم العلم الفطري . فالعلم عند سقراط - وكذلك عند

---

(١) La Torpille : وهو نوع من السمك يوجد تحت رأسه موضع أو غدة تصدر عنها تيارات كهربائية قوية تشمل يد من يحاول الإمساك به وتقتل الأسماك الأخرى (راجع لأروس) .

(٢) ميتوس ٧٩هـ .

أفلاطون . أولى سابق على التجربة Aprioi ، ويقتصر أثر التعلم فى المدرسة أو الجدل فى السوق على إيقاظ النفس ، فيذكرها بهذه المعانى الفطرية التى كانت موجودة فيها قبل ميلادها الارضى ، وكانت قد حصلت عليها من عالم آخر وهو عالم المثل كما سيقول لنا أفلاطون فيما بعد . فالتعلم إذن ليس إلا تذكر . وأما أساليب الجدل المختلفة فهى التى تساعدنا على استرجاع المعانى ، وهذا هو معنى توليد سقراط لأفكار محدثيه .

ويعطينا أفلاطون مثلا لذلك التوليد فى محاورة مينون : فأمامنا صبى لايعرف الهندسة أو الحساب ، ويبدأ سقراط بتوجيه الأسئلة اليه فيستفسر منه عما إذا كان لم يذهب الى أى مدرسة فيجيب الصبى بالنفى ، ثم يحاول سقراط أن يستخرج من هذا الصبى – شيئا فشيئا – قواعد هندسة إقليدس ، وينتهى من ذلك الى اثبات أن علم الهندسة وسائر العلوم الاخرى إن هى إلا معارف تلقتها النفس فى حياة لها سابقة على هذه التجربة . ودليله على هذا أن مينون لم يذهب الى أى مدرسة ، ومع ذلك فقد استطاع أن يشير الى قضايا هندسية لم يكن يعرفها إلا الذين يتلقون العلم فى معاهد التعليم ، ولما كان هذا الفتى قد حرم من التعليم فى أى معهد وذلك لرقة نشأته ، فإن الذهن ليبادر حقا الى الاعتراف بأن مصدر علم الفتى بالهندسة لابد وأن يكون سابقا على التجربة ، وأن العلم الذى نتلقاه فى المعاهد ليس جديدا بالمرة بل هو علم فطرى ، إذ يكفى أن نوقظ النفس بأسئلة مرتبة ، حتى تتذكر المعانى التى سبق لها إدراكها فى عالم أخر ، وهذا هو معنى التوليد السقراطى . وبهذا يلتئم المنهج السقراطى تتهكم فتوليد .

ثانيا : المذهب السقراطي :

أما من حيث الموضوع فإنه – على مايذكر – لايمكن تحديد مذهب معين خاص بسقراط ، وقد حاول المؤرخون أن يقسموا المحاورات الأفلاطونية إلى ثلاثة أقسام ، القسم الأول منها يشتمل على ما يسمى بالمحاورات السقراطية ، أى تلك التى تتأر بطريقة مباشرة بأراء سقراط ، ولكننا حتى فى نطاق هذه المحاورات السقراطية لانستطيع أن نجد حدا فاصلا يميز بين ماهو لسقراط بالضبط وماهو لتلميذه أفلاطون ، ولهذا فإننا نعتقد أن أهم شيء كان لسقراط الفضل الأكبر فيه ، وفى تثبيت دعائمه ، هو ذلك المنهج الذى أشرنا اليه . وبالاضافة الى هذا فإن سقراط حاول أن يقيم الكليات ، وأن يضع الحدود والتعريفات ، وعلى الأخص فى ميدان الأخلاق ، وقضى حياته كلها محاولا بناء العلم اليونانى . فوضع القواعد والقوانين الكلية فى جميع ميادين المعرفة على صورة تعريفات . ونحن نرى سقراط فى كثير من مواقفه الجدلية يحاول تعريف الاشياء سواء كانت بسيطة معروفة لدي الجميع أو معقدة وهو يبدأ من السهل إلى المعقد . ويلاحظ من ناحية أخرى أن تعريفات سقراط هذه كانت بداية الطريق الى وضع المنطق عند أرسطو بعد أن مر بمحاولات أفلاطون الجدلية وقسمته الثنائية .

ولسقراط – كما تصور لنا محاورات الشباب لأفلاطون – نظرية فى الفضيلة متضمنة فى تعريفه لها ، وكذلك نظريته فى العدالة فى إطار تعريفه لها وأيضا نظريته فى التقوى ، وفيها تعريف للتقوى . هذه النظريات فى مجملها ترد على مذهب السفسطائيين وتهدم دعواهم فى أن الحق للأقوى وأن المعرفة نسبية ، فالتعريف يؤكد كلية المعرفة ، وضرورة قضاياها المطلقة . وثمة أمر هام أشار إليه سقراط وهو خلود

الروح ، ففى محاورة فيدون يتحدث سقراط عن هذا الخلود فى أرفع العبارات وأسماها . ويشير الى أن هذا الخلود هو ثمن حياة النفس الفاضلة على سطح الأرض ، وأن هذه النفس حينما تغادر الجسد سرعان ماتغمرها السعادة الدافقة لأنها ستحيا الى جوار الآلهة فى العالم العقلى .

فكأن السعادة عند سقراط ليست فى هذه الدنيا ، ولكنها فى عالم عقلى لايمكن التسليم بوجوده إلا إذا سلمنا بخلود الروح ، وهذا هو المدخل إلى نظرية أفلاطون فى المثل ، أى هذا هو الطريق المعبد الذى سيسلكه افلاطون حينم يتكلم فى صراحة عن انطلاق النفس من محبسها الأرضى ، من كهف عالم الحس وصعودها الى المستقر الأعلى ، أى عودتها الى العالم الروحانى الأمثل الذى هبطت منه لتحل فى البدن .

ولقد اتضح لنا اذن كيف أن سقراط هو المقدمة التى لاغنى عنها كمدخل لدراسة مذهب أفلاطون ، أو هو من ناحية أخرى حلقة لابد منها لربط تاريخ الفكر اليونانى أو بيان استمراره عبر التاريخ من منبعه الأصلى فى بلاد اليونان رلى مصبه فى العالم الهللينى .

وإذا سلمنا بهذا الرأى أى بضرورة وجود شخصية « سقراط » كعامل ربط بين مراحل تطور الفكر اليونانى ، فإننا نكون بذلك قدوجدنا تفسيرا لقول بعض المؤرخين بأنه مهما يكن من أمر ، سقراط ، سواء كان شخصية حقيقية عاشت فى المجتمع الأثينى ، أم شخصية خرافية ، فإنه لامناص لنا ونحن ندرس تطور الفكر اليونانى ، لامناص لنا من أن يكون ثمة « سقراط » .

الفصـــل الثالث

المدارس السقراطية الصغرى

تبين لنا فى الفصل السابق كيف أن سقراط لم تكن له مدرسة خاصة [1] ومذهب واضح المعالم يلتف حوله التلاميذ والاتباع ، وقد اكتفى فيلسوف أثينا الكبير بزن يلتقى بالجماهير فى السوق وفى الملعب وفى ساحة المحكمة وفى المعابد وفى كل مكان ليحمل على السفسطائيين ويخلص الفكر والاخلاق من هجومهم الشديد على أسس المعرفة وتفويضهم لصرحالفضيلة ، وتكاثر حوله المعجبون والأتباع والتلاميذ [2] ، نذكر منهم إكسانوفان وغيره ، وظهر من بين هؤلاء من أسس مدارس فلسفية متأثرة بالروح السقراطية . ولما كان هؤلاء الفلاسفة قد نشأوا فى وسط يموج بأفكار الإيليين والسفسطائيين والفيثاغوريين وغيرها من المذاهب التى أذاعها فلاسفة اليونان قبل سقراط، لهذا فقد حاولوا أن يربطوا بين هذه المذاهب والتعاليم السقراطية ، ويعد أفلاطون . وهو السقراطى الكبير – أبرز من نجح فى هذه المحاولة على الإطلاق . وقد ظهرت شخصيات سقراطية أقل حظا من أفلاطون من حيث عبقرية الفكر وذيوع الصيت وغزارة الأثار . وقد اصطلح مؤرخو الفلسفة على تبعيتهم بصغار السقراطيين ، نذكر من بينهم ثلاثة أشخاص كانت لهم ثلاث مدارس هى :

المدرسة الميغارية ومؤسسها إقليدس الذى ربط بين أراء سقراط وتعاليم المذهب الإيلى ، ثم المدرسة الكلبية ومؤسسها انتستين الذى تأثر بجورجياش

(١) ورد على لسان سقراط فى محاورة « دفاع سقراط » لأفلاطون ٣٣ – أ ب أنه لم يؤسس مدرسة التعليم .

(٢) (م – س) ٢٣ د ، ١٣٤ .

السفسطائى ، وأخيرا المدرسة الفورينائية ومؤسسها ارستبوس ، وقد تأثر بالسفسطائى بروتاغوراس .

١ - المدرسة الميغارية [1] :

لانعرف على وجه الدقة تاريخ حياة اقليدس مؤسس هذه المدرسة . وكل ما وصلنا عنه بهذا الصدد أنه كان إيلى المذهب قبل أن يلتقى بسقراط ويلازمه . وأنه كان أكبر تلامذة هذا الأخير سنا ، ويقال أنه بعد موت سقراط عاد إقليدس إلى موطنه وهناك استقبل وفاته من تلامذة سقراط الذين فروا من أثينا مخافة الاضطهاد بعد مأساة أستاذهم ، وقد أسس إقليدس مدرسته فى وطنه ميغارى ويظهر أنه ظل مخلصا للمبادىء الرئيسية فى مذهب بارمنيدس ، فاعتقد أن الوجود واللاوجود واحد وأن الحركة ممتنعة ، وسمى هذا الوجود الواحد « الخير » وطابق بينه وبين الله والعقل ، ورفض إثبات طرف مضاد للإله الواحد ، فليس ثمة ضد للوجود إذ الوجود والاوجود شيء واحد ، والفضيلة أيضا لا كثرة فيها فهى شيء واحد كالوجود .

وإذن فمذهب إقليدس مذهب إيلى فى أساسه ومتأثر بالأخلاق السقراطية . وليس صحيحا أن المدرسة الميغرية ناقشت فكرة وجود مثل متكثرة على ما يرى أفلاطون إذ أن هذا الرأى يتعارض مع القول بالوحدة الشاملة الساكنة التى تنتفى معها أى كثرة .

الخلف وأخذوا يظهرون المهارة فى صياغة الأغاليط والحجج التى لاجدوى من ورائها ، فأعادوا بذلك سيرة زيتون الإيلى . واشتهر من بينهم

(1) The Megaric School .

بهذا النوع من الجدل تلميذ لإقليدس من ملطية قيل بأنه كان أستاذا لديموستين خطيب أثينا المشهور ، وأنه انتقد أرسطو . وكذلك عرف بهذا الجدل من بين تلامذته ديدزوس كرونوس الذى عاد يؤكد كأستاذه موقف الإيليين من حيث القول بامتناع الحركة والتغير .

أما ستلبو الميغارى (٣٨٠ - ٣٠٠ ق . م) فقد عاش فى أثينا فترة طويلة وتقى منها لموقفه العقلى من الدين ، ويعد ستلبو أبرز رجال المدرسة الميغارية بعد إقليدس ، وقد تابع الطريقة الجدلية للمدرسة ، وكان له موقف اختص به فى ميدان الأخلاق إذ أنه فضل اللذة العقلية على اللذة الحسية وبذلك عهد السبيل لقيام الأخلاق الروافية عند تلميذه زينون الروافى .

٢- المدرسة الكلبية :

ولد انتستن مؤسس المدرسة الكلبية فى أثينا (٤٤٥ - ٣٦٥ ق . م) وتتلمذ فى مطلع شبابه على جورجياس السفسطائى ، ولم يلبث أن مارس مهنة التعليم كما كان يفعل السفسطائيون ، وظل على هذا النحو حتى التقى بسقراط ، فأصبح تابعه المخلص وتلميذه الوفى ، وقد كان يعد نفسه الوريث الروحى لسقراط وكان أفلاطون يضمر الاحتقار لأنستين ويبالغ فى انتقاده فهاجمه الأخير فى كتاب أسماه « ساثون » فانبرى أفلاطون للرد عليه فى محاورة « أوثيديموس » .

ويبدو على الأرجح أن هذه المدرسة استعارت أسمها من تسمية المكان الذى أنشأها فيه مؤسسها . فقد أقامها أنتستين فى ملعب رياضى كان يشرف عليه « هرقل » وكان يسمى

« كينو سارجيس »[1] ، وفي رأى أخر أن تسمية المدرسة ترجع إلى أسلوب الحياة التى كما يمارسها تلاميذ المدرسة وعلى الأخص ديوجين الكلبى .

ولأنتستين عدة مؤلفات ، وصلتنا منها مقتطفات موجزة ، ومن هذه المؤلفات The Heracles [2] وفيه يمجد المثل الأعلى الكلبى فى الحياة ، ويشيد بالاعتماد على النفس واحتمال المشقات ، والعمل المتواصل وبذل المجهود الشاق . وفي « بوليطقوس » يهاجم الديمقراطية ، بينما يشدد الحملة على الطغيان فى « أرخلاوس » أما فى رواية « سيروس » التهذيبية فإنه يحض على حب بنى البشر ، ويتابع دعواه الإنسانية فى « ألسبيادس » حيث نراه ينتقد بشدة الميول الانانية والأثرة الممقوته .

ويؤخذ على مدرسة أنتستين أنها لم تكن تهتم بما ليس له علاقة بالحياة العملية ، وبذلك أهمل اتباعها كل ما يتصل بالعلم ، ولم يعيروا الابحاث العلمية أى اهتمام إلا بالقدر الذى تفيد به فى العمل ومن ثم فقد احتقروا الفن والمعرفة والرياضيات والعلم الطبيعى ، واستخدموا التعريف الارسطى بطريقة ينستحيل كعها قيام أى علم حقيقى .

وتصدى أنتستين لنظرية أفلاطون فى المثل فانتقدها بشدة ، وأكد – مثل الرواقيين المتأخرين – أن الأفراد والجزئيات المحسوسة التى تقع تحت إدراكنا الحسى ، هى وحدها الموجودات الحقيقية ، وليست المثل المجردة ،

---

(١) المقطع الأول فى هذا اللفظ معناه باليونانية « الكلب » .

(٢) أى « الهرقليات » نسبة الى « هرقل » .

بل أن كل موجود جزئى له اسم خاص به ينطبق غليه وحده ولا يشترك معه فيه أخرون ، فإنه من غير المعقول أن نضيف الى الموضوع محمولامغايرا له ، إذ أن المثل الأفلاطونى حينما نطلقه على افراد كثيرين ، فإننا بذلك نضعه موضع المحمول بالنسبة لكل « فرد » كموضوع له ، وعلى هذا فقد رفض نتستين فكرة التعريف التى تتضمن الخصائص المشتركة للموضوع وذهب الى أن الموضوع المفرد قد يبدو لنا مركبا ، ولكن هذا التركيب ناتج من تعدادنا لمكونات هذا المفرد ، وعلى هذا فالموجود المفرد أو الجزئى لايمكن أن يعرف بل من الممكن فقط أن يقارن بغيره من الجزئيات المشابهة له ، وتمشيا مع هذا الرأى الذى استقه على الأرجح من فيثاغورس ، نجده يقرر أن الإنسان لايستطيع أن يناقض نفسه ، فحينما يقول بأشياء متعددة فإنه إنما يشير بالفعل الى أشياء متعددة ومتمايزة موجودة فى الواقع على هذا النحو إذ الالفاظ المختلفة التى تسمى بها الاشياء لابد من أن يكون لها مقابل فى الخارج أى موجودات منفصلة متكثرة .

وفى ميدان الأخلاق نجد أنتستين يحاول أن يقتدى بسقراط وبشخصيته المستقلة وبحثه عن الفضيلة ، ولكنه ينحو منحى ساذجا سطحيا نتيجة لضحالة أسلوبه وضألة محصوله العلمى ، فقد اكتفى بالقول بأن الفضيلة خير والرذيلة شر ، إما غير ذلك من موضوعات علم الاخلاق فلا معنى لها عنده . ولما كان خير الإنسان يكمن فى كل ما يتعلق بطبيعته كإنسان ، وهو تراثه العقلى والروحى ، لهذا فإنه يرى أن أى شيء آخر كالحظ والشرف والحرية والصحة والحياة نفسها . هذه كلها ليست شرا فى ذاتها ، وأما للذة فإنها إذا سيطرت على الإنسان أفسدته . فهى إذن شر محقق ، وعلى العكس من ذلك فإن العمل وبذل المجهود يعلمان الفضيلة ،

وقد صرح انتستين بأنه يفضل الجنون على أن يقع فريسة للشهوات . ولهذا فإنه جعل حياة « هرقل » وكفاحه وجهده المتواصل ونشاطه الدائب ، مثلا أعلى لمدرسته ، كما ذهب الى أن الحكمة هى مصدر الفضيلة ، لأنها فى جوهرها تقدير حقيقى لخير الإنسان ، وإنه ولو أن الفضيلة يمكن تعلمها إلا أنها لاتحتاج الى علم كثير بل الى الممارسة والعمل ، ولكى نحصل عليها لن نحتاج الى أكثر من شجاعة سقراط[1] ، وبالفضيلة نحصل على السعادة ، تلك التى تتمثل فى استقلال النفس وسموها وطمأنينتها وتحررها من الرغبات والانفعالات ، ويفخر أنتستين بأن قناعته واكتفاءه بالقليل هما مصدر غناه المطلق ، وذلك رغم رقة حاله ووضاعة مسكنه .

وانسياقا مع هذه الرغبة فى التحرر من أغلال الرغبات ، وكل ما يتصل بها من طمالب مادية ، نادى الكلبيون بالعودة الى الطبيعة ، ومجدوا الحياة الفردية المنعزلة ، ورفضوا كل صور الحياة الاجتماعية المشتركة ، وساروا بين الناس على هيئة المستجدين ، يرتدون شريطا من رث القماش ، مكتفين بالنزر السير من الطعام ، متخذين من الهواء الطلق مأوى لهم ، وبذلك أفلحوا فى ترويض أنفسهم على التقشف والحرمان وتحمل المشقات ، واحتمال ألوان السباب المقذعة ، واحتقار الجمهور الشديد لهم ، لوضاعة مظهرهم واستهانتهم بالرأى العام واستهتارهم بالتقاليد المرعية وعقائد السلف . ولم يكن « الكلبى » ليكترث بالحياة أو يتعلق بها ، بل كان يفضل عليها الموت مختارا ، ولافرق عنده بين الحرية والعبودية التى تواضع عليها الناس ، فالرجل الحكيم سيد نفسه دائما . يشعر فى قرارة

---

(١) راجع « يوجين اللاثرسى » حياة وآراء الفلاسفة « II, VI (ف س) .

نفسه بالحرية حتى ولو كان مستعبدا . والحياة المدنية غير ضرورية للحكيم فهو يعتبر العالم كله وطنا له ، وكذلك فإنه لاضرورة فى نظرهم لإقامة حكومات وطنية محلية ، بل الجنس البشرى كله « قطيع » واحد يحيا أفراده معا فى سلام حسب الطبيعة ، لذلك نددوا بالحرب وأشادوا بالسلام .

وكان الكلبيون يقولون بوجود أنه واحد لاشبيه له ، لايحده البصر ، أما تلك الألهة المتعددة التى كان يؤمن بها اليونانيون ، فقد كانت فى نظرهم من صنع البشر الذين اتفقوا فيما بينهم على القول بوجودها ، وإن كانت فى حقيقة أمرها غير موجودة . وأما العبادة الحقة فى نظرهم فإنها ليست سوى ممارسة الفضيلة ، فهى التى تجعل من الرجل الحكيم أثيرا عند الألوهية ، وعلى هذا رفض انتستين وأتباعه جميع الطقوس والمراسم الدينية ، وسفهوا معتقدات مواطنيهم وأديانهم وسخروا من النبوات ، وعرضوا بالمعابد وكهنته ، ورفضوا ما يقول به رجال الأديان من أنه يوجد بقاء بعد الموت .

وعلى الجملة فإن الكلبيين كانوا يربطون بين النظر والعمل ، ويحتقرون الثقافة العملية والعلم النظرى . وكان انتستين - على حد قول افلاطون - « أبرز رجال هذه المدرسة ، وأنه وإن كانت شخصيته لاتثير فى النفس الرضا والقبول إلا أنه لم يكن موضع تحقير كغيره من تلامذته ، بينما نجد تلميذه ديوجين [1] كالطبل الذى لايسمع غير دقات نفسه »[2] .

---

(١) Diogenes of Sinope المتوفى ٣٢٤ ق . م .

(٢) محاورة فيليبوس لأفلاطون فقرة ٤٤ ب .

والواقع أن أفلاطون كان على حق فيما ساقه من وصف ساخر لديوجين ، ذلك أن هذا الأخير - وقد خيل إليه أن أتباع المدرسة لايمارسون التعاليم الكلبية كما ينبغى - اندفع هو الى المبالغة فى ممارسة نتائجها العملية ، فرفض أن يجعل من نفسه الحكيم أو الطبيب الذى يعالج أمراض المجتمع ويرشد الناس إلى الفضيلة ، بل فضل أن يكون « كلبا متوحشا » فسمى نفسه « بالكلب » ! وجعل شعاره فى الحياة أن يعيد صياغة القيم الشائعة بين الناس [1] ، ورأى أن النوع الإنسانى يجب أن يجعل من حياة الحيوان مثلا يحتذيه ، وأمعن فى السخرية اللاذعة من الثقافة والعلم ومن الناس ، وذاعت شهرته عن طريق هذا السلوك المستهجين ، لا عن طريق كتاباته وأشهرها مؤلف أسماه « القط البرى المتوحش » .

وقد أمضى ديوجين شطرا كبيرا من حياته فى أثينا وكورنثا ، ويقال أنه التقى بالإسكندر الأكبر ، فلم يشعر بالهيبة فى حضرته ، قابله مقابلة الند للند لاعتداده بنفسه ، وشعوره باستقلال شخصيته .

وكان لديوجين تلميذ من طيبة يدعى كريتيس [2] . ولكنه كان على عكس أستاذه ، يفيض شفقة وعطفا على الناس ، فأحبوه وقدروه ، وكان يملك أكبر ثروة فى طيبة ، ولكنه تبرع بها لمواطنيه ، وأثر حياة الكلبيين المتقشفة ، وكان يقرض الشعر ، وله قصيدة يمجد فيها المثل الأعلى للحياة الكلبية التى يجدها الكلبى فى حال الفقر :

ويلاحظ أن المذهب الكلبى عاد الى الظهور فى أوائل القرن الأول

---

(١) ديوجين « حياة وأراء الفلاسفة » VI, 20 .

(2) Crates of Thebes .

للميلاد ، واقترب كثيرا من الروافية بعد أن أغفلت الرواقية الجانب العلمى من أرائها واحتفظت بالجانب العملى الذى سبق أن استعارته من الكلبيين ، وقد ساعد على إحياء المذهب الكلبى عوامل الانهيار التى ظهرت فى الدولة الرومانية حينذاك . وكان « سنيكا » أول من أشار فى كتاباته الى الكلبيين فى تلك الفترة ، . فقد امتدح « ديمتريوس » أحد الكلبيين المعاصرين له . وقد ظهر غير ديمتريوس هذا كلبيون أخرون ، وظلت المدرسة قائمة الى القرن الخامس الميلادى ، وربما حتى القرن السادس ، بعد أن اندثرت جميع المدارس الفلسفية باستثناء الأفلاطونية .

وكان للكلبيين تأثير كبير على الفرق الدينية التى أختارت لحياة التقشف والزهد فى متاع الدنيا . وربما استمدت فرقة « الملامتية »[1] الإسلامية بعض تعاليمها ومظاهر حياة أفرادها وسلوكهم الخشن بين الناس ، من المذهب الكلبى .

٣- المدرسة الفورينائية :

مؤسس هذه المدرسة أرستبوس الفورينائى ، ويقال أنه كان أكبر سنا من أفلاطون[2] ، وأنه وهو فى قورينا[3] درس تعاليم بروتاغوراس السفسطائى ، ثم ارتحل الى أثينا حيث التقى بسقراط واتصل به عن كثب ، ولكنه لم ينزع عن نفسه عاداته وأراءه . وبعد محنة سقراط أخذ

---

(١) راجع « الملامتية والفتوة والتصوف » تأليف الدكتور أبو العلا عفيفى ، سلسلة الجمعية الفلسفية المصرية .

(٢) ديوجين .. II, 85

(٣) بلدة فى إقليم برقة (ولاية ليبية) تعرف حاليا باسم (سحات) .

أرستبوس يمارس مهنة التعليم فى أثينا على طريقة السفسطائين ، وزار بلاط الملك ديونتسوس فى صقلية ولكنه كان أسعد حظا من أفلاطون هناك ، ثم لم يلبث أن عاد الى قورينا ، حيث أسس المدرسة القورينائية ، وتعرف أيضا باسم مدرسة أصحاب مذهب اللذة [١] ، وقد انضم اليه حفيده من إبنته واسمه أيضا ارستبوس ، لذلك فقد اختلطت أراء الجد مع أراء الحفيد واصبح من غير الممكن التمييز بين أراء كل منهما . وبالإضافة إلى هذا فإننا لانجد من الأسانيد الموثوق بها ما يؤكد صحة ما وصل الينا من تعاليم ارستبوس . فكل ما لدينا بضع قفزات فى كتاب ديوجين ، حيث يشير إلى مؤلفات المدرسة [٢] ومعظمها مشكوك فى صحته ، وكذلك نجد إشارات فى محاورة فيلبوس التى يتناول أفلاطون فى مقدمتها مشكلة اللذة وأنواعها . ويشير إلى أراء أرستبوس ويرد عليها [٣] . ونجد أيضا بعض نصوص فى محاورة تيتاووس [٤] ، وفى الجمهورية ، وفى الأخلاق النيكوماخية لأرسطو . على أننا نستطيع مع هذا أن نقبل صحة بعض هذه النصوص – خصوصا ما كان يشير منها الى مذهب اللذة الذى عرف به ارستبوس – ولو أن أرسطو يذكر لنا أن إيودوكس [٥] الفلكى المشهور هو صاحب مذهب اللذة وليس أرستبوس .

ويلاحظ أن أتباع هذه المدرسة يتفقون مع اتباع المدرسة الكلبية فى

(1) Bedonistic School .

(٢) ديوجين II, 77, 86 .

(٣) محاورة فيليبوس فقرة ٤٢ د .

(٤) محاورة نيتاووس ١٥٢ جـ ، ١٥٥ د .

(٥) الأخلاق النيقوماخية لأرسطو ، الفصل الثانى ، الكتاب العاشر .

احتقارهم الثقافة العميقة واكتفائهم من المعرفة بالقدر الذى يؤدى الى المنفعة المباشرة فى الحياة العملية . والأخلاق عند المدرستين تتمثل فى مواقف ساذجة سطحية . وقد كان ارستبوس – مثله فى ذلك مثل أنتستين – يقيس المعرفة بمقياس المنفعة العملية ، فاحتقر الرياضيات لأنها لاتبحث عن النافع أو الضار وكذلك الطبيعيات لأنه لاقيمة جدية لها فى نظره ، وكان اهتمامه بمشاكل المعرفة فى حدود تأسيسه لمذهبه الأخلاقى . وارستبوس يتفق مع بروتاغوراس فى أن المعرفة مصدرها الإحساس ، وتختلف الأحساسات من شخص الى آخر بحيث لايتفق الجميع على أى موضوع واحد للأحساس ، وحتى اللغة فإن اللفظ الواحد منها يعبر عن إحساسات مختلفة . وإذن فإدراكنا الحسى يدور فقط حول إحساساتنا ، ولكنه لايعرفنا بطبيعة الأشياء كما هى موجودة فى الخارج ، ولاينقل إلينا إحساسات ومشاعر الآخرين ، إذ أن الإحساسات تحدث نتيجة لتأثير حركات الموضوع المدرك فى الشخص المدرك لهذا الموضوع فى لحظة معينة . وعلى هذا فإن أى إحساس أنما يتولد من الحركة ، فعندما تكون الحركة خفيفة ينتج عنها شعور باللذة ، وعلى العكس من ذلك فإنه يحدث شعور بالألم عندما تكون الحركة عنيفة متلاحقة ، أما إذا لم تكن ثمت حركة ، أو كانت هناك حركة ولكنها غير مدركة بالحس ، فإننا لن نشعر بأى لذة أو ألم ، والطبيعة تعلمنا أن اللذة مرغوب فيها على الدوام ، وأن الخير يرتبط بالشىء الذى يجلب اللذة ، ويرتبط الشر بما يجلب الألم ، وليست اللذة فى حقيقة أمرها سوى إحساس بعملية طبيعية تحدث فى الجسم . وقد وصل أرستبوس من تحليله هذا إلى القول بمبدئه المشهور وهو أن اللذة هى الخير الأعظم وأنها مقياس جميع القيم على السواء ، هذا ما تنادى به الطبيعة ومن ثم فيجب

ألا نعترف بأى عرف أو تقليد ، أو أن يحول بيننا الحياء والخجل وبين الحصول على أكبر قدر ممكن من اللذات . ولم يكن أرستبوس يقصد باللذة مجرد راحة النفس وسكينتها على ما سيرى الأبيقوريون – إذ أن هذا النوع من اللذة إن هو إلا مجرد غبية الإحساس ، بينما اللذة حسب رأيه يجب أن تكون إستمتاعا إيجابيا ، وعلى هذا فالسعادة عند القوريناتيين مصدرها اللذة ، واللذة الحاضرة بصفة خاصة ، تلك التى لاتترك أثرا فى نفوسنا فنتعلق بها وتكون بذلك مصدر شقاء لنا ، فاللذة يجب ألا تكون مرتبطة بالماضى أو بالمستقبل ، لأن الماضى قد ولى وإنقضى والمستقبل غامض غير معروف ، وبذلك يبقى الحاضر ملكا لنا ، فيجب إذن أن نستمتع به بعيدا عن ذكريات الماضى وإحتمالات المستقبل الغير المؤكدة . ولم يوضح لنا أرستبوس نوع الأشياء أو الأفعال التى تجلب لنا اللذة أو درجات اللذة ، فهناك أنواع من الملذات لانحصل عليها إلا ببذل قدر كبير من الآلام ، غير أنه يشير بعد هذا الى أن ثمت ملذات وآلاما لاتنشأ عن حالات الجسد ، وربما كان أرستبوس فى هذا الإتجاه متأثرا بتعاليم سقراط ، مع ما فى هذا الموقف الأخير من مناقضة صريحة لمبدئه الأول القائم على الصتور الحسى للذة كخير أعظم للإنسان ومنتهى سعادته .

والفلسفة أو الحكمة وهى فن الحياة عند أرستبوس هى مقياس الخير واللذة فى حياتنا ، فهى التي توضح لنا كيف نستغل مافى حياتنا من خير ، وتمكننا من الأنتفاع بكل شيء فى موضعه المناسب سعيا وراء مصلحتنا ، كما وأن الفلسفة إذن أول شروط السعادة .

وإستنادا إلى هذه المبادىء جعل أرستبوس هدفه – فيما يختص بقواعد حياته وسلوكه – الإستمتاع إلى أبعد قدر مستطاع مع أحتفاظ الفرد

برباطة الجأش وتمام السيطرة على النفس . ومع هذا فلم يكن أستبوس بالرجال الذى يتكالب على الملذات خيط عشواء ومهما كانت السبل اليها ، فقد كان يستعمل ذكاءه وعقله وحكمته ، وسيطرته على نفسه للحد من جنون الرغبات لكى يحتفظ بالكرامة وطمأنينة النفس ، فتراه يكيف نفسه حسب الظروف المختلفة ، فيظهر بين الناس تارة فى أسمال بالية وتارة أخرى فى أفخر الملابس حسب ما تقتضيه المناسبات ، وكان فى كل الحالات يبدى كثيرا من العطف والشفقة على الناس . وقد اعتزل الحياة العامة فى أخريات أيامه لكى يحفظ على نفسه سكينتها وأستقلالها .

وقد أحتفظ أرستبوس لأستاذه سقراط بالتقدير الكبير ، ويبدو أنه تأثر بالروح السقراطية التى تمجد الحرية الباطنة للنفس ، والتمسك بعزة النفس وكرامتها ، والتعلق بالحكمة ، غير أننا نجد مع هذا أن نظرية رستبوس فى اللذة تناقض هذه الروح السقراطية ، بالإضافة إلى موقفه الشكى الذى ينكر العلم والمعرفة ، وكان سقراط قد كرس حياته لتثبيت دعائم المعرفة ودحض دعاوى السفسطائيين الهادمة لها .

وقد استمر هذا التناقض الواضح فى تعاليم المدرسة بعد ارستبوس أيضا وعند حفيده ثم تلميذه تيودورس الملحد الذى رفض الأعتقاد بوجود إله ، وانتهى بالمذهب الى نتائجه الأخيرة ورأى أن سعادة « الحكيم » هى شعوره بالرضا وطمأنينة النفس ، وبهذا يصبح بمعزل عن المؤثرات الخارجية بحيث تسيطر عليه الحكمة وحدها . وجاء أحد أتباع المدرسة بعد تيودورس ورأى أن مصدر اللذة قد يكون الصداقة أو عرفان الجميل أو الأسرة والوطن ويجب ألا يحجم المرء عن تكريس نفسه لها .

ومن أتباع هذه المدرسة أيضا فيلسوف متشائم يدعى هجسياس[1] كان يحس فى أعماق نفسه بتعاسة الحياة فسخط على كل شىء لشعوره باليأس من الحصول على طمأنينة النفس وهدوئها عن طريق اللذة الإيجابية ، ولهذا فقد صرح بأن السعادة ضرب من المستحيل ولايمكن بلوغها عن طريق اللذة أو غيرها ، وتراه فى مؤلف له يذكر قصة رجل يعدد متاعب الحياة وآلامها وما يعانيه فيها من شقاء لا معنى له ولا هدف ، ومع هذا فقد حيل بينه وبين الإنتحار جوعا حينما وطد النفس على التخلص نهائيا من الشقاء المرير الذى سيستمر وسيضاعف باستمرار حياته .

ويقال أن هجسياس زار الإسكندرية وألقى فيها عدة محاضرات أوضح فيها مذهبه ، ولم يلبث على أثرها أن ذاعت موجة عارمة من الإنتحار بين الشباب حتى أطلق على هجسياس لقب « مستشار الموت » وسرعان ما تنبه المسئولون إلى خطورة هذا المسلك فأصدر بطليموس الثانى أمره بتحريم الأنتحار .

إذن فقد رأينا كيف أنتهى مذهب اللذة المبالغ فيها إلى عكسها أى الى القضاء على الحياة نفسها ، وكأنها قد سعت الى حتفها بظلفها .

***

هذه نظرة مجملة أشرنا فيها إلى الأتجاهات الفلسفية عند صغار السقراطيين تبين لنا خلالها ، أن هذه المدارس كانت تؤمن إيمانا عميقا

(1) Hegesias .

بقيمة الفرد وحريته وكرامته واستقلاله ، وأنها على الرغم من تأثرها بالروح السقراطية إلا أن فلاسفتها لم يتخلوا عن أراء السفسطائيين .

وسنرى فى الفصول القادمة كيف تضع الأفلاطونية والأرسطية القيمة الإنسانية للحضارة وللثقافة العقلية موضع الأعتبار بينما يكتفى صغار السقراطيين بإبراز قيمة الفرد جاعلين من ذاته وحدها السند الأول والأخير لحياته ولسعادته .

البـــاب الثـــالث

الفلسفة السقراطية

أفلاطون ومدرسته

الفصل الأول

منزلته فى عصره ، حياته ، مصنفاته

١ – منزلته فى عصره وعبقريته :

يحتل مذهب أفلاطون منزلة الصدارة فى تاريخ الفكر الإنسانى فقد كان تأثيره واضح المعالم على مختلف التيارات الفلسفية فيما تلاه من عصور ، وشغل المفكرون أنفسهم عدة قرون فى التعليق على إنتاجه الفكرى وشرح منهجه وأرائه سواء فى الفلسفة أو فى السياسة أو الأدب أو الأخلاق ، ويرجع ذلك الى خصوبة فكر أفلاطون وعمق أرائه .

١ – فالى جانب النزعة المنطقية الرياضية التى تميزها أسلوب أفلاطون الفكرى نجد إتجاها إلى التصوف ، وإلى ممارسة الحياة الروحية فى أعلى مراتبها : فمن الناحية الأولى نجد أن أفلاطون قد إستخدم المنطق بكل دقة فى ميدان المعرفة وذلك فى أسلوبه الجدلى المنهجى الذى استخدمه للبرهنة على وجود عالم المثل . وكذلك فقد إستعار الأستدلال الرياضى من الفيثاغوريين وطبق منهجهم الفرضى ، وتمسك بضرورة دراسة الفيلسوف للرياضيات ولهذا فقد كتب على باب الإكاديمية ، لايدخل هنا إلا من كان رياضيا » .

٢ ـ ومن الناحية الثانية نجد أنه قد أضاف الى هذا المنهج المنطقى الرياضى إتجاها صوفيا عميقا تلقاه من النحلة الأورفية وتعاليم الفيثاغوريين ، وقد كان لهذه النزعة الروحية العميقة عند أفلاطون أثرها الكبير على المتصوفة فيما بعد سواء منهم المسيحيين أو المسلمين .

ويبدو أن تعاليم الأورفية والفيثاغورية لم تكن المصدر الوحيد لهذه

النزعة عند أفلاطون بل يرجع هذا أيضا إلى طفولة أفلاطون التى إمتازت بالتدين العميق ، ونحن نحس فى كتاباته أثار هذه العاطفة الدينية الملتهبة ، ونشوة الحب ، والإيمان بالأسرار العميقة التى ترمز الى وحى الآلهة [1] ولهذا فإنه إتجه الى البحث عن المثل الأعلى أى عن عالم أسمى فيما وراء عالم الحس ،، عالم تنطبق اليه النفس فى صفاتها وتطهرها ، فكان أن كشفت له التجربة الروحية عن أفاق عالم المثل »

٣- وقد أحس أفلاطون بصعوبة التعبير اللفظى عن هذا الوجود المتعالى الذى يجاوز نطاق التجربة الحسية ، ولهذا . فقد لجأ الى الأسطورة [2] والى الصور الخيالية لكى يفسر بها حقيقة هذا العالم العقلى وأبعاده المثالية، وكان يشعر فى أعماق نفسه بأن العبارات الشاعرية الوصفية التى كان يسوقها لإيضاح حقيقة عالم المثل لن تحقق هذا الغرض على الوجه الأكمل . فقد كان أفلاطون إذن شاعرا بصعوبة التعبير عن مضمون مذهبه لخصوبة الفكرة التى أنتهت إليها تجربته الروحية ، ولأن اللغة - وقد وضعت للإشارة إلى الموجودات الحسية - لايمكن أن تصلح للتعبير عن عالم مثالى مغاير لعالمنا الحسى فى وجوده وطبيعته .

وقد استند الصوفية فيما بعد الى موقف أفلاطون هذا واكتفوا بالإشارات الرمزية لإيضاح مضمون تجاربهم الروحية . ومع هذا فإن الفكر الأفلاطونى يختلف عن الاتجاهات الصوفية البحتة فى أنه على الرغم من

---

(١) راجع : P. M. Schuhle, L' oeuvre de platon, Lih Hachette, Paris 1954, P. 6.

(٢) راجع : P.M. Schuhle, Etudes sur be Fabulation. Platonicienne, Paris 1947 .

اتجاهاته المثالية إلا أنه لم يكن يبتعد كثيرا عن حدود الأسلوب المنطقى والاستدلالات الرياضية ، ومن هنا تبدو حقيقة المشكلة فى مذهب أفلاطون ، إذ أنه لم يكن مذهبا وصفيا يرصد تجربة شخصية روحية فريدة ويسجلها فحسب كما يفعل الصوفية ، ولكنه كان يحاول فى نفس الوقت أن يدلل برهانيا على صحة تجربته ، ويقيم وجود العالم العقلى على أسس منطقية رياضية .

٤- وثمت أمر هام كان له تأثيره الواضح على التجربة الأفلاطونية ، فعلى الرغم مما كان يبدو من شدة تعطش أفلاطون للمعرفة وتحرقه إلى المثل العليا مما دفع به فى طريق التأمل والعزلة والتقشف وسيطرة النفس على البدن ، إلا أنه قد نشأ فى بيئة ارستقراطية غرست فى نفسه ميلا إلى ممارسة السياسة والمساهمة فى شئون الحكم ، لهذا فقد ظهر لديه اتجاه واضح الى ايجاد نوع من التوازن والانسجام بين النفس والجسد مما ييسر له سبل الاتصال بالحياة العامة ويحول بينه وبين الإغراق فى حياة التأمل الخالص ، ومع هذا فإن الفكر الأفلاطونى لم يستطع التخلص من هذا الاتجاه المزدوج الى النظر والى العمل ، أو بمعنى آخر الاتجاه الى التأمل الفلسفى والعمل السياسى معا ، فإذا كانت غاية التأمل الفلسفى عنده هى خلاص النفس وتطهيرها عن طريق ممارسة الحكمة . فإن غاية العمل السياسى فى نظره إنما تمون فى خلق الظروف الصالحة لتربية المواطن اليونانى وذلك عن طريق إصلاح نظم المدينة اليونانية حتى تكفل لها السلامة فى الداخل والخارج وسنرى كيف يلتقى هذان الاتجاهان المتعارضان فى مذهب أفلاطون .

ب - حياته :

ولد أفلاطون فى أثينا سنة ٤٢٧ ق . م ، وكانت أسرته من أعرق الأسر الأرستقراطية فى المدينة ، فقد كان سولون المشرع اليونانى أحد أجداده . ولم تحمل لنا كتابات المؤرخين معلومات وافية عن طفولته وشبابه المبكر ، غير أنه من المؤكد أن أفلاطون - وقد عاصر الفترة الأخيرة من حرب البلوبونيز التى انتهت بهزيمة أثينا وضياع امبراطوريتها البحرية سنة ٤٠٤ ق . م يكون قد لمس بنفسه مدى ما آلت اليه بلاده من اضطراب سياسى وحربى .

أما من حيث تكوينه العلمى والفلسفى فقد درس فى شبابه الشعر واستطاع ان ينظم القصائد ، كما درس اللوم المتعارفة فى عصره ، وأظهر ميلا شديدا الى العلم الرياضى ثم اتجه الى دراسة الفلسفة على يد أحد أتباع هرقليطس ، وعندما بلغ سن العشرين اصطحبه شقيقاه أديمونت وأغلوقون الى سقراط فتعرف عليه وأعجب به ، ولما ناهز الثالثة والعشرين من عمره أراد نفر من أهله أن يعينوه فى منصب سياسى خطير ولكنه رفض ما عرضوه عليه وأثر التريث لكى يدرس بعين فاحصة حقيقة الصراع السياسى الذى كانت تحياه أثينا أنئذ ، وكان الحكم بالمدينة يتنازعه نظامان : الديمقراطية والأوليجاركية المستبدة ، وفى سنة ٤٠٤ ق . م كان كريتياس Critias وهو من أقارب والدة أفلاطون على رأس حكومة أثينا الثلاثينية ، التى مالبثت أن تخلت عن الحكم لحكومة ديمقراطية ، وهى التى حاكمت سقراط وأدانته مما أثار سخط أفلاطون وحزنه ودفعه الى الشعور بالتشاؤم واليأس من إصلاح الوضع السياسى . ويتردد صدى هذه الحالة النفسية

(١) راجع محاورة جورجياس ٥١٥ هـ .

لأفلاطون الشاب فى محاورة جورجياس [1] وسيكون من جراء ذلك ألا يرضى أفلاطون عن حكم الطغيان أو عن ديمقراطية بركليز فيتجه بنظره الى خارج أثينا ليبحث عن نظام سياسى آخر يكون صالحا لتوطيد دعائم الحكم وتهيئة جو من الاستقرار والنظام ، فنراه يتأثر - الى حد ما - بنظام الإسبرطيين كما هو واضح فى جمهوريته .

وكان إعدام سقراط وتجرعه السم من أهم الأسباب التى دفعت به إلى حياة العزلة ثم إلى حياة السفر والترحال فيما بعد ، فقد بدأ أفلاطون رحلته الأولى سنة ٣٩٠ ق . م . أى بعد تسع سنوات من وفاة أستاذه ، فاتجه إلى ميغارى حيث زار اقليدس ومكث الى جواره ثلاث سنوات ، ثم اتجه إلى مصر وشاهد عظمة أثارها واجتمع بكهنة عين شمس بعلومهم وعلى الأخص بتقدمهم فى دراسة الفلك ، كما أشاد بما غايته من استقرار سياسى . ومن مصر أتجه غربا إلى قورينا فالتقى بعالمها الرياضى المشهور تيودوروس ثم عاد ثانية الى ربوع النيل ، ولكن الحرب ما لبثت أن نشبت بين أثينا وإسبرطة ، وكان ملك مصر السفلى قد تحالف مع الإسبرطيين ضد أثينا - وطن أفلاطون - فاضطر الى مغادرة مصر عائدا الى اثينا وأستقر بها ، وما كادت تنتهى هذه الحرب حتى استأنف أفلاطون رحلاته فاتجه الى اليونان الكبرى (أى جنوب إيطاليا) حيث التقى بأصدقائه الفيثاغوريين ، وما أن سمع به دنيس ملك سراقوسة حتى أستدعاه إلى بلاده ونشأت بينه وبين ديون Dion ابن أخت دنيس صداقة وطيدة . وبعد عودته من هذه الرحلة اشترى قطعة أرض كانت تسمى « بستان أكاديموس » وتقع على مقربة من قرية « قولون » وفى هذا المكان أسس أفلاطون مدرسته التى سميت « بالأكاديمية » وكانت هذه المدرسة منذ نشأتها عبارة عن محراب

لعبادة رباب الفنون (١) ، حيث كان تلامذة أفلاطون يؤلفون شبه رابطة دينية ، ويحتفلون سنويا بعيد رباب الفنون مصدر الوحى والإلهام الفنى ، وقد ظلت الأكاديمية محتفظة بهذا الطابع حتى عصر الإمبراطور جوستيان سنة ٥٢٩م حيث جرى عليها ما جرى على مدارس الفلسفة الأخرى فى أثينا من إغلاق وتشريد لأفرادها الذين كانوا يمثلون الفكر الوثنى بعد انتشار المسيحية واعتناق الأباطرة لها وكانت المناقشات فى الأكاديمية تدور حول موضوعات الفلسفة والرياضيات والفلك والأخلاق والسياسة .

ولم يقتصر التعليم فيها على أبناء أثينا وحدهم بل سعى إليها اليونانيون – ومن بينهم بعض النساء – من جميع بلاد اليونان والجزر اليونانية ، وبعد أن تم لأفلاطون أفتتاح الأكاديمية عد ثانية الى مواصلة حياة السفر والترحال فاتجه الى صقلية سنة ٣٦٦ ق . م تحت إلحاح صديقه ديون ، وكان أفلاطون يطمع فى أن يستميل الى أرائه دنيس الصغير الذى كان قد خلف والده على حكم صقلية ، ولكن سرعان ما تبددت أحلام أفلاطون ، فقبل أن تطأ أقدامه أرض الجزيرة كان دنيس هذا قد أقصى عن الحكم ونفى خارج البلاد فما أن نزل أفلاطون بصقلية حتى تلقفه أعداء دنيس فسجن ثم أطلق سراحه وعاد إلى أثينا .

---

(١) Les Muses ربات الميثولوجيا التسع ، بنات الإله زيوس ، وهن اللاتى يشملن الفنون برعايتهن :

ربة الكوميديا Thalie — ربة الموسيقى Euterpe
ربة التاريخ Cloi — ربه الرقص Terpsichore
ربة المأساة Melpomene — ربة الشعر الثنائى Polymnie
ربة الرثاء Erato — ربة علم الفلك Uranie
ربة البيان Calliope

ولم يلبث أفلاطون أن أعاد الكرة للمرة الثالثة ، فارتحل إلى سراقوصة تحت إلحاح صديقه ديون بعد أن عاد دنيس الى الحكم فأحسن الجميع أستقباله ، خصوصا وأنه كان معروفا أيضا بصداقته لأرخيتاس الفيثاغورى حاكم طارنطا ، ولكن اقامته فى صقلية مالبث أن شابها جو قاتم مؤلم خصوصا بعد أن فشل فى مصالحة ديون على دنيس الصغير ، وقيام ديون بعد ذلك بتدبير مؤامرة ضد الملك ، فما أن اتضح أمرها حتى نكل أعوان دنيس بديون صديق أفلاطون ، وكان ذلك خلال سنة ٣٥٣ ق . م . وغضب الملك على أفلاطون فاعتقله ووضعه فى سفينة متجهة الى اليونان ، ولكنه أسر ربيع فى سوق الرقيق ، فاشتراه أحد المواطنين الفوريثائيين وأعتقه فعاد أفلاطون إلى أثينا ، وأخذ يتابع دروسه ومناقشاته فى الأكاديمية ، وكانت وفاته سنة ٣٤٨ ق . م أثناء الحرب التى شنها فيليب ملك مقدونيا على أثينا والتى أدت الى نهيار نظام المدينة اليونانى ، ذلك النظام الذى ظل أفلاطون طول حياته يبحث عن انجح السبل لتوطيد أركانه وكفالة استقراره وأزدهاره .

جـ - مصنفاته :

يعد أفلاطون أول فيلسوف يونانى وصلتنا جميع مؤلفاته ، ولكننا لانستطيع أن نجزم بأن كل ما وصل الينا من كتب تحمل اسم أفلاطون تصح نسبتها اليه ، فقد أثبت النقد التاريخى أن ثمت عدة محاورات منحولة نسبت الى أفلاطون وقد ثبت أنها ليست له ، وعلى هذا فأننا نكتفى هنا بالإشارة الى المؤلفات التى تعارف مؤرخو الفلسفة [1] على صحة نسبتها

(١) راجع مثلا - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٦٧ - ٦٤ الطبعة الثانية وكذلك E. Brehier, Hist de la Philoaophie, Tome 1-Goldschmidt, Les Jilogues de Platon, paris, 1947 .

اليه ، أما من حيث تصنيف هذه المؤلفات فقد تمكن العلماء - بعد دراسة أسلوب المحاورات وموضوعاتها - من ترتيبها على هيئة تصنيف زمنى تطورى حسب أطوار حياة المؤلف ، فثمة مؤلفات يرجح أنها حررت فى عهد الشباب وأخرى ثم تأليفها فى عهد الكهولة بعد أنشاء الأكاديمية أثر عودة أفلاطون من رحلته الثانية الى صقلية ، وبعد أن أستقر به المقام فى أثينا منكسا على البحث والدراسة ردحا من الزمن الى أن قام برحلته الثالثة الى صقلية ، وأما المجموعة الثالثة فهى من إنتاج أفلاطون الفكرى فى عهد شيخوخته وبعد أنتهاء رحلته الأخيرة إلى صقلية .

أولا : مؤلفات فترة الشباب : وهى قريبة العهد بأستاذه سقراط ، ولهذا فإن قسما يشتمل على صورة حياة سقراط ، وتوجيه الاتهام اليه ثم الدفاع عنه ، وكذلك منهجه فى مواقفه الجدلية مع اسفسطائيين مع المشهوريين فى كل فن من أهل عصره فى أثينا .

هذه المحاورات هى : «دفاع سقراط » و « أقريطون » و «أوطيفرون » ، والمحاورة الأخيرة تدور حول « النفوى » وتعريفها ورأى سقراط فى الدين والتدين ، ثم « هيبياس الأصغر » وتتناول علاقة العلم بالعمل ، و « ألقيبيادس » وتبحث فى تطابق العدالة والمنفعة . وفى معرفة النفس الأنسانية ، ثم « هيباس الأكبر فى تعريف الجمال ، و « خرميدس » فى الفضيلة ، و « لاخيس » فى الشجاعة ، و « ليسيز » فى الصداقة ، و « بروتاغوراس » إشارة الى السفسطائى المعروف بهذا الأسم ، وهى تدور حول الفن الجدلى عند السفسطائيين وفوائده التعليمية ، و « إيون » فى شرح الألياذة ، وفى الكلام عن الشعر على وجه العموم ، و « جورجياس » فى نقد أقوال السفسطائيين وفى بيان خطورة الفن على الأخلاق ، والمقالة

الأولى من كتاب « بوليتيا » الذى سماه شيشرون فيم بعد بالجمهورية Res publica ، وهذه المقالة تدور حول « العدالة » وتعريفها .

ثانيا : محاورات فترة الكهولة : وهى متأثرة بأراء الفيثاغوريين وهى «أقراطيلوس » ويناقش فيها المشكلة اللغوية ، ونجد فى هذه المحاورة أشارة أولية إلى نظرية المثل [1] . ثم « مينون » التى يعرف فيها الفضيلة ويعرض لنظريته فى أن العلم إن هو إلا تذكر معارف سبق أن عاينتها النفس فى حياة سماوية . و « فيدون » ويبرهن فيها على خلود النفس بمناسبة موت « صقراط » . و « المأدبة » ويتكلم فيها عن الحب الألهى وعن الجمال و « منكسينوس » و « أوتيديموس » ويحمل فيها على السفسطائيين وعلى بيانهم ، و « بارمنيدس » وينتقد فيها مذهب الإيليين ويعرض لأزمة المشاكل ويمحص نظريته فى المثل ، والجزء الثانى منها محاولات جدلية على طريقة الجدل الإيلى [2] ، و « تيتاووس » فى العلم وحده ، وفى الحكم الصادق والكاذب ، و « فيدروس ش فى الحب وأقسامه وفى الخلود وفى أراء السفسطائيين . ونجد بعد ذلك التسع مقالات الباقية من الجمهورية وقد كتبت فى أوقات متفرقة ، وفى هذه المقالات يعرض أفلاطون نظريته فى « المدينة المثلى » .

ثالثا : محاورات فترة الشيخوخة : وهى ذات طابع جدلى جاف ، ومنها « السفسطائى » حيث يتكلم عن الأجناس العليا والوجود واللاوجود ، والفن وأقسامه ، وفى « السياسى » يتكلم عن رئيس المدينة ويستعرض مسائل سبق أن أشار أليها فى الجمهورية . وفى « فيليبوس »

---

(١) (ف . ب) .

(٢) راجع جان فال : دراسة حول بارمنيدس .

يعرض لللذة ولأنواعها . وينتهى إلى أن الحكمة هى أسمى أنواع اللذة ، وفيها أيضا يشير الى مشكلة الوحدة والكثرة التى سبق أن تعرض لها فى بارمنيدس ، ثم يتعرض لمشكلة الخليط [1] . التى تجعل من هذه المحاورة همزة وصل بين المحاورات والتعاليم الشفوية لأفلاطون [2] . وفى محاورة تيماوس يعرض لتكوين العالم الطبيعى وكيف أن الصانع نظم المادة المضطربة Chaos محتذيا المثل . ويجب ألا نخلط بين « تيماوس الطبيعى » فهو كتاب أفلاطون الحقيقى و « تيماوس الروحانى » الذى ينسب خطأ لأفلاطون على الرغم من أنه يحمل الطابع الأفلاطونى المحدث .

وفى محاورة « أقريتياس » الناقصة يتكلم أفلاطون عن المثل الأعلى للمجتمعات الأنسانية . وأما كتاب « القوانين » أو النواميس فهو كتاب جاف الأسلوب ويشتمل على اثنى عشر مقالة ، وبه دستور مدنى وجنائى ودينى ، وهو الكتاب الوحيد الذى لم يشر فيه أفلاطون الى « سقراط » وقد ثبت أن أفلاطون انكب على تأليف هذا الكتاب فى الفترة الأخيرة من حياته حتى وفاته .

وهناك بعض كتب أخرى منحولة لاداعى لإيرادها ، وبعض كتب ذكرت أسماؤها ولم تصلنا . ولأفلاطون رسائل خاصة : من أهمها الرسالة رقم ٧ الموجهة الى « دنيس الصغير » حاكم صقلية يشرح له فيها صعوبة العمل الفلسفى ومشقاته .

---

(١) (ف . ب) .

(٢) (ف . ب) .

د – أراء أفلاطون الشفوية :

وبالإضافة إلى هذا الانتاج المدون الضخم ، نجد أرسطو يشير فى الميتافيزيقا الى « مذهب الأفلاطونيين » فى الأعداد والمثل ، وهذا موقف لانجد فى المحاورات تفصيلات عنه ، ولهذا فقد رجح المؤرخون أن ما نسبه « أرسطو » لأفلاطون من أراء [1] تؤلف فى مجموعها الجزء الشفوى من أراء « أفلاطون » لاسيما وأنه كان يفضل الحوار الشفوى على الكلمة المكتوبة والعبارة المركزة أو البحث المرسل المستفيض [2] ومما يؤيد هذا الرأى أن أرسطو نفسه كان تلميذا لأفلاطون ، وكان يواظب على حضور مناقشات الأكاديمية ، فهو إذن على علم بالتعاليم الشفوية للمدرسة . وسنرى فى الفصول القادمة كيف أن هناك ارتباطا وثيق بين بعض نصوص الجمهورية وفيليبتوس/وهذه الأراء الشفوية المنسوبة لأفلاطون والتى سيكون لها تأثير كبير على تطور الفكر الأفلاطونى وظهوره على صورة مذهب الأفلاطونية المحدثة فى مدرسة الاسكندرية وعند الاسلاميين والمسيحيين فيما بعد .

هـ – أسلوبه ومنهجه :

يغلب على مؤلفات أفلاطون طابع المحاورة ، وهو أسلوب كان شائعا فى العصر الذى إزداد فيه نشاط السفسطائيين وسقراط . على أن أفلاطون قد حاول أن يجعل من المحاورة وحدة أدبية تجمع أصول الدراما – كما عرفت عند اليونان – وهى التى تلتزم الوحدة الثلاثية : الزمان والمكان

---

(١) راجع روبان : نظرية أفلاطون فى المثل والاعداد حسب أقوال أرسطو .

(٢) راجع بيرماكيم شول : ملاحظات على فن التكرار فى محاورة فيدون – مجلة الدراسات الإغريقية ، العدد الثانى سنة ١٩٨٤٨ ص ٣٧٣ – ٣٨٠ . راجع أيضا محاورة فيدروس ص ص ٢٧٤ – ٢٧٧ ومحاورة بروتاغوراس فقرة ٣٢٩ .

والظروف المحيطة بالشخصيات والحوادث . وتتخلل هذه المحاورات مناقشات بين سقراط ومجادليه من السفسطائيين أو معارفه ومخالطيه المشهورين من أهل أثينا فى عصره ، أو أقرباء أفلاطون نفسه . وتتضمن المناقشة عرضا لمشكلة من المشاكل بالتفصيل على طريقة البحث المستفيض ، وقد يتبع فى بعض الأحايين أسلوب الخطاب الشخصى أو أسلوب الأسطورة . ويتميز أسلوبه فى المناقشة باعتماده على منهج التوليد السقراطى ، ونرى مثالا لذلك فى محاورة « مينون » وهو يستعين أيضا الأسلوب الرمزى كما فى أسطورة الكهف فى « الجمهورية » وفى أسطورة إروس فى محاورة « المائدة » ، ثم يلجأ الى الأسلوب الرياضى فى وصفه للمثل ، كما هو الحال فى محاورة « فيليبوس » وفيما عرف عنه من أراء شفوية . وبالإضافة إلى تنوع أساليب الكتابة والمناقشة عند أفلاطون نجد لديه معظم أراء المدارس الفلسفية السابقة عليه - فضلا عن تأثيره المباشر « بسقراط » ، ومحاولته إدماج تعاليم الأورفية فى مذهبه - فقد أدخل فى هذا المذهب جملة من الأراء المتعارضة : تغير هرقليطس وثبات بارمنيدس وأعداد الفيثاغوريين وعناصر أنباذوقليس وذرات يموقريطس ، ومذهب أنكساغوراس فى العقل . ولهذا فقد اضطر أفلاطون إلى أتباع منهج التوفيق بين هذه الأراء المتعارضة التى يحشدها فى مذهبه ، ونراها تخضع فى النهاية للطابع العام للفكر الأفلاطونى .

هذه العناصر المختلفة التى تفاعلت فى أنتاج أفلاطون أدت إلى ظهور عدة تفسيرات لمذهبه ، وجعلت من الصعب على المؤرخ أن يطمئن إلى تفسير واحد معين لنصوص أفلاطون . وعلى الجملة فإن مذهب أفلاطون قد تعرض خلال العصور المختلفة لتأويلات

وتفسيرات شتى .

و- الغاية من الفلسفة :

ولكن الشيء الوحيد الذى يقودنا فى بحثنا فى فلسفة أفلاطون هو ما يفترضه أفلاطون نفسه من هدف الفلسفة . ذلك أن العامل الذى يربط بين صور إنتاجه المتعددة هو رغبته فى تحديد مكان الفيلسوف فى « المدينة » ورسالته الأخلاقية والاجتماعية . ولم تكن الفلسفة عند اليونان مجرد مذهب نظرى فحسب ، بل كانت أيضا منهجا فى الحياة العملية لاينفصل عن الحياة الاجتماعية ، والمحاورة الأفلاطونية تصور لنا الحياة وجوانبها .

ماهى إذن الصور التى يقدمها لنا أفلاطون عن الفيلسوف ؟ أننا نجده فى محاورة فيدون [1] يصف الفيلسوف بأنه الرجل الذى طهر نفسه من أجاس البدن ، والذى يحيا حياة مثالية بعد أن فارقت نفسه البدن وتحررت من أوضاره ، فهو اذن شجاع فاضل لايهاب الموت . وفى محاورة تيتاووس [2] يصفه أفلاطون بأنه الرجل الفاشل فى علاقاته الاجتماعية ، ولهذا فهو لن يصل أبدا إلى المركز الذى يستحقه فى المجتمع الانسانى ، ويظل دائما بدون سلطة أو تأثير سياسى فى « المدينة» . أما فى الجمهورية [3]

---

(١) فيدون ص ٦٤ .

(٢) تيتاووس ص ص ١٧٢ ، ١٧٧ .

(٣) يسترسل أفلاطون فى نهاية الكتاب الخامس وفى معظم فقرات الكتاب السادس من الجمهورية فى تفصيل سمات الفيلسوف وصفاته ، فبعد أن تبين له أن الدولة المثلى لن تتحقق إلا إذا تولى الفلاسفة حكمها ، نجده يتساءل عن الصفات الواجب توافرها فى الحاكم الفيلسوف فيرى : =

فهو « رئيس المدينة » وحاكمها .

=١- أنه الشخص المحب للحكمة والمتعلق بجميع أنواع العلم والمترفع عن الجزئيات بحيث
ينظر إلى الأشياء نظرة كلية شاملة ، وهو أيضا شغوف بتأمل الأشياء فى ذاتها وكل ما هو أبدى ثابت . وهدفه من ذلك معرفة الوجود الحقيقى ، وكذلك ليس الفيلسوف أقل فى المهارة العملية من غير الفلاسفة .
٢- والفيلسوف ينفر بطبعه من الكذب فهو يجب أن يكون صادقا إذ لاشىء أكثر اتحادا مع الحكمة من الصدق . ولذا نراه يمقت الباطل ويزداد تعلقا بمحبة الحق .
٣- وهو يحتقر ملذات البدن ويقبل فى نهم على الملذات العقلية وحياته مثال للاتزان والاعتدال . وهو لايقبل على تكديس الثروة ، فلا يهتم بجمع المال ولايطمع فى المزيد منه .
٤- ويتصف الفيلسوف أيضا بالكمال الخلقى وسمو العقل وسماحته ، فالأفكار السامية لايمكن أن تصدر عن عقل صغير .
٥- وهو أيضا شجاع فى أبداء الرأى والدفاع عن الحق ولايخشى الموت ويقل تعلقه بهذه الحياة
٦- يجب أن يتصف الفيلسفوف أيضا بالعدالة واللطف ، فلا يكون شرسا جموحا نافرا من الجماعة طالما صعب المعاملة .
٧- والفيلسوف الحق شخص منظم العمل لايتصف بالادعاء الكاذب والجهل والطمع والخسة .
٨- ويجب أن يكون أيضا سريع التعلم قوى الذاكرة ، نافذ الفهم ، فالذاكرة القوية شرط أساسى للتفلسف ، والنسيان عدو للتفلسف .
٩- وأخيرا يضيف أفلاطون شرطا يستمده من تأثير الفيثاغوريين فى فلسفته من ناحية دراساتهم الموسيقية ، فيذهب إلى أن الفيلسوف يجب أن يكون ذا مزاج
وعلى هذا فإننا نرى كيف أن الخلق الفلسفى عند أفلاطون ينطوى على الرجولة والاتزان العقلى والسمو النفسى وجودة الفهم وسرعة الإدراك وقوة الذاكرة .
ويضيف أفلاطون إلى هذه الصفات كلها شرطا ضروريا وهو ضرورة إتاحة الفرصة للفيلسوف لكى يحصل على تربية صالحة فى نشأته الأول تجنبه المعاملة الضارة التى كثيرا ما تجعله يهجر الفلسفة وطلب الحق فى عنفوان شبابه . يقول أفلاطون فقرة ٤٩٩ الجمهورية « والفيلسوف بحكم احتكاكه بكل ماهو إلهى وبكل ما يتصف بالنظام والترتيب ،يصبح هو نفسه منظما وشبيها بالإله بقدر ما =

وفى « القوانين »[1] يتخذ دور المحقق الذى يساعد أهل المدينة على خلاص نفوسهم ، وفى سبيل ذلك يخبرهم بين السجن أو الاعتقاد فى آلهة المدينة . وأخيرا فهو الشخص المتحمس أو الملهم فى « فيدروس »[2] وفى « المأدبة »[3] على أننا نجد نوعا من التناقض بين هذه الصور المختلفة للفيلسوف ، فهو من ناحية : الصوفى الذى يهدف – عن طريق التطهر – الى الخلاص من عالم الحس وأرجاس البدن للوصول الى نقاء النفس التام[4] ، ومن ناحية أخرى نراه الحاكم العادل والسياسى الذى يهتم بتنظيم شئون عالم الحس ، فكيف إذن يمكن التوفيق بين هذين التجاهين فى فلسفة أفلاطون – وأحدهما يشجع على إهمال عالم الحس بل واعتزاله ، والآخر يدعوا المفكر أو الفيلسوف إلى الأهتمام بهذا العالم والتشريع له ، بل يدعو أيضا كما هو الحال فى الجمهورية إلى ضرورة الاهتمام بالألعاب الرياضية لتقوية الجسد والاحتفاظ بصحته ؟ . هذه هى أحدى المشاكل الرئيسية فى المذهب .

والواقع أن أفلاطون كان يجمع فى حياته بين هذين الاتجاهين فقد

= يسمح للإنسان موسيقى منسجم أى أن يكون تألف فكرة شبيها بالانسجام الموسيقى الذى نجده فى الألحان .

أن يكون » ويقول أيضا فى الفقرة ٥٠١ من نفس المحاورة « لايستطيع أحد أن ينكر أن الفلاسفة يكلفون بالوجود الحق وينشدون الصدق وأن خلقهم الذى وصفناه يرتبط ارتباطا وثيقا بالكمال ، وما لم يعهد لطبقة الفلاسفة بالسلطان المطلق فى الدول فلن تستطيع الدولة ومواطنوها الخلاص من الشر » أ . هـ .

(١) القوانين فقرة ٩٠٩ أ .

(٢) فيدروس ٢٤٤ .

(٣) المأدبة ص ٢١٠ .

(٤) نقاء النفس التام أو التطهر Katharsis .

كان مستشارا سياسيا لطاغية « دنيس » وكان فى الوقت نفسه يبشر بخلاص النفس من الجسم لأحكام تطهيرها من أرجاس العالم المحسوس . ويبدو أن أفلاطون قد حاول أن يجد حلا لهذه المشكلة فى أسطورة الكهف فى بدء المقالة السابعة [1] من الجمهورية ، فالناس فى هذه الأسطورة مثلهم مثل سجناء منذ طفولتهم يعيشون فى كهف مظلم له فتحة تطل على طريق تمر عليه السابلة مع متاعهم وسلاحهم ، هؤلاء السجناء مقيدون بسلاسل تمنع حركتهم ، وهم شاخصون بأبصارهم إلى جدار الكهف المواجهة لمدخله المطل على الطريق ، ووراء الطريق نار مشتعلة تعكس أشباح المارة على جدار الكهف . ولما كان سجناء الكهف لم يروا حقيقة الموجودات خارج سجنهم ، لذلك فأنهم يعتقدون أن هذه الظلال والأشباح – التى تنعكس على جدار الكهف أمامهم – هى الحقيقة ، وعلى هذا فإن العلم الذى يصلون إليه عن طريق هذه التجربة هو علم مبنى على الملاحظة الحسية وحدها ، إذ يشاهدون ظلالا متتابعة تنعكس من الطريق ، فإذا ما فكت سلاسل هؤلاء السجناء فأنهم سيذهلون حينما يخرجون الى الجو الطليق خارج الكهف كما يذهل الجاهل بالعلم والفلسفة ، ذلك لأنهم سيرون الموجودات الحقة وهى المثل التى يرمز لها فى الأسطورة بالمارة على قارعة الطريق . وستعتاد أعينهم شيئا فشيئا على هذا الضياء الذى كان يعكس الأشباح المظلمة على جدار الكهف ، وسيكونون قادرين فى أخر الأمر على تأمل انعكاس بريق هذه النار التى ترمز إلى الشمس ، وتقابل الخير فى العالم المعقول . وحينما يصل الطليق إلى أدراك هذا الهدف ، فإنه يكون قد وصل إلى نهاية مطافه فى رحلة الصعود إلى قمة الجدل . هذا الشخص الذى وصل إلى نهاية

---

(١) فقرة ٥١٤ وما بعدها .

الرحلة وتجرد من الحس والمحسوس ، يعود ثانية فينزل الى الكهف لكى يثقف ويرشد ويحكم ويسوس من بقى فى الكهف من السجناء . فالكهف أذن فى هذه الأسطورة هو أشارة إلى العالم المحسوس الذى يتعين على الفيلسوف أو الحكيم أن يعود إليه بعد صعوده ليمارس السياسة ، وسيذهل عند عودته إلى الكهف من رؤية الظلال ، كما ذهل قبل ذلك من رؤية الضياء عند صعوده ، وسيحاول أن يغرى بنفر من السجناء على الصعود والتطهر من أدران الحس ، وذلك بتربيتهم تربية علمية تمكنهم من التمييز بين ماهو موضوع للخيال ، وماهو موضوع للأدراك الحق . والواقع أن فى كلا منا ميلا إلى البقاء فى أسفل أو الاستمرار فى ممارسة نسق الحياة التى أعتدنا عليها . فمهمة الفيلسوف على هذا النحو مهمة تربوية فهو يساعدنا على تقوية الجانب المتجه إلى الخير فى نفوسنا وتغليبه على نوازع الشر والميول المضادة للفضيلة . وأذن « فأفلاطون » يقدم لنا حلا حاسما لتلك المشكلة التى أثرناها منذ البداية وهى تدور حول علاقة الفيلسوف بالعمل السياسى والأخلاقى والتربوى فى « المدينة » أى فى عالم الحس .

الفصل الثانى

المعرفة عند أفلاطون

تنصب مشكلة المعرفة على تفسير أسلوب الأدراك الحسى والعقلى للموجودات وفى مذهب كمذهب أفلاطون نجد فعل المعرفة مرتبطا أشد الارتباط بموضوعات المعرفة ، فالنفس حينما تتجه الى الوجود – وهو موضوعها الأول – فإنها تدرك الكثرة والتغير فى عالم الحس لأنها مازالت مرتبطة بالبدن ، ولكن هذا الأدراك الحسى الأول لايكفى وحده لتأسيس معرفة النفس بالعالم ، إذ لاتلبث أن تتوارد عليها ذكريات عما يشابه الموضوع الحسى من وحدات العالم المعقول ، وحينما تتكرر هذه المعارف الذكرية تكون حافزا للنفس إلى أن تتجه إلى طلب المزيد من المعرفة الحقة أى إلى الاقتراب رويدا من عالم الحقائق الذى كانت تحيا فى رحابه قبل هبوطها إلى البدن . وأذن ففعل المعرفة يكون فى نفس الوقت أساسا لحركة صعود النفس التدريجى من عالم الحس الى عالم المثل ، فتمر النفس على محطات روحية تكون موضوعات لمعرفتها . ويتشكل فعل المعرفة فى هذه المواقف بحسب هذه الموضوعات ، كما سيتضح فى كلامنا عن درجات المعرفة . هذا الطريق الذى تقطعه النفس فى انطلاقها متجهة الى عالم المثل والذى يتيح لها أن تكشف أفاقا وسطى جديدة بين المحسوس والمعقول ، ثم أن تكشف أخيرا عن وحدات العالم المعقول فتصل إلى قمته وتعود ثانية نازلة من قمة عالم المثل إلى كثرة العالم المحسوس هذا الطريق يسميه أفلاطون « بالجدل » .

أولا : الجـدل ومراحـل سيره :

إذا أردنا أن نتتبع مراحل الجدل فى محاورات أفلاطون فإنه يتعين علينا أن نستعرض الخطـوط العريضـة لمسـار الفكر الأفـلاطونى خـلال هذه المحاورات . لقد حاول أفلاطون أن يجمع بين العقـل والعـاطـفة ، فالعقل يبحث عن الحق أما العاطفة فأنها تتجه إلى الجمال لتكشف عنه وتتعلق به .

وفى شتى المحاولات التى بذلها أفلاطون سواء ليصل الى الحق عن طريق العقل أو ليكشف عن الجمـال عن طريق الشعور ، نجد أنه يواجه مزالق تكاد تخرجه عن طريقه ، منها ذلك الاتجاه الى الغموض خلال موجة حماسه العاطفى الشاعرى وكذلك اليأس الناجم عن الشك ، واصدق مثال على ذلك ما نجده فى محاورتي أوطيفرون واقراطيلوس .

ولكن أفلاطون يكتشف أنه لابد من أن نمضى قدما فى ممارسة شئون حياتنا العملية ، ولن يتيسر لنا ذلك عن طريق التعلق بالحق أو الجمـال فحسب بل أن الحياة تتطلب أيضا البحث عن النافع المفيد ، وذلك ما تحتمه ظروف الحياة الانسانية وحكمتها على وجه العموم ، مما لايمكن معه إهمال عامل المنفعة العملية والتغضى عنه بسهولة .

ولهـذا فإننا نجد الطريقين فى أعمـاق ظلال الكهف حيث توجد إغراءات جديدة ، فنلمس من جهة : ميلا إلى تحطيم الأشباح والابتعاد عنها والخروج إلى النيران المشتعلة خارج الكهف ، ومن ناحية أخرى نجد ميلا معاكسا يدفع السجين الى رفض الخروج ، والتمسك بما اعتاد عليه داخل الكهف من رؤية الظلال ففى ذلك منفعته العملية ، كما عودته

التجربة داخل الكهف . وفي خلال هذا الاتجاه الأخير يهتز رباط العقل ويبدو كأن السجين يكتشف الطبيعة الحسية ويلزمها . وعلى ذلك فأننا نجد ما هو حق وما هو جميل - وقد كانا منذ البداية منفصلين عن بعضهما وعن كل ما هو حسى - نجد أنهما يتمثلان فى صورة ماهو نافع ومفيد ، تلك الصورة التى تكشف عنها التجربة الحسية فيصبح كل ماهو حق - فى عالم الحس - جميلا ونافعا ومفيدا .

ولكننا سنرى أن أفلاطون سيرفض الفصل بين الحق والجمال فى نطاق العالم المعقول ، وكذلك سيرفض الربط بينهما عن طريق المنفعة ، ومعنى هذا أنه يرفض النظرة الحسية التى تجعل من المنفعة العملية مقياسا لتحديد معالم الحق والجمال ، إذ أنه يقصد الوصول إلى قيم تتحد كلها فى معنى الخير .

أننا نتأمل الجميل ونبحث عن الحق ولكننا لانستطيع الاستمرار فى ذلك إذا لم تكن لنا حياة حسية ملموسة . فقد يستطيع كل من الفنان والصوفى والعالم أن يحتقر السلوك العملى وهو عنوان الحياة المحسوسة ، ولكنه مع هذا فأنه أى العمل - يفرض نفسه عليهم ويجبرهم على أن يوجهوا انتباههم إليه .

فمن الأفضل منذ البداية أن نضعه موضع الاعتبار وأن نسلم بضرورته فى مرحلة الحياة الحسية وأن نستعد لقبوله فى هذا النطاق وحده ، لأننا إذا أغفلناه فى حياتنا فانه سيفرض علينا فجأة - كما ذكرنا - فى جميع نواحى نشاطنا الحيوى . وإذا كان اهتمامنا بالعمل ضرورة تحتمها الحياة العملية فإننا يجب أيضا أن نصل الى هذا الحال ، وذلك بأن نغمض أعيننا ونترك العنان لتأملاتنا ، ولكن هذا لايعد عكوفا على التأمل الحق بقدر ماهو

هروب موقوت ومتعسف من ضرورات العمل . وليس الفكر الأفلاطونى مجرد اتجاه الى التأمل الهروبى والتحليق الاجترازى فى سماء اليوتوبيا - كما توهم البعض - بل هو يتطلب تمهيدا طويلا ومجامدة روحية متصلة وترويضا عنيفا للإرادة واخضاعا تدريجيا لنزوات البدن ، فلن تتطهر النفس قبل أن تشقى بأنواع مريرة من الصراع مع مطالب الجسد ورغباته . كل هذه الصور الحيوية التى تعانيها النفس هى التى تشكل خط سير الجدل ، فالجدل - كما قلنا - ليس مناقشة لفظية فحسب بل هو حياة النفس وخط سيرها فى صعودها الى المطلق أى الى قمة العالم المعقول ، والمحاورات الأفلاطونية حينما تصور لنا رؤى أفلاطون عن طريق الحوار أو العرض المتصل أن الشعر المرسل أنما تشعرنا بذبذبات سير الجدل ، فأن كل نقاش فى هذه المحاورات أنما يسجل خطوة إلى الأمام ذات طابع جدلى يترجم عن حركة صعود حيوية للنفس فى طريقها الى العالم المعقول . وهذا يعنى أن كل محاورة إنما تحكى قصة معاناة النفس المفكرة فى محاولتها للخلص من عبودية الكهف أى من أسر المحسوس لكى تلتقى مع موضعها المجرد - رياضيا كان أو معقولا - وتعكف عليه لكى تصل عن طريقه صعدا الى الخير بالذات ، قمة عالم المثل .

ولكن كيف تستمر هذه النفس المفكرة فى سيرها الجدلى الصاعد ؟ أو بمعنى أخر كيف يستمر الفكر وكيف يتقدم ؟

ربما ظن البعض أن سير الفكر وتقدمه - فى مجال الفلسفة - مرهون باستخدام مناهج البحث العلمى المطبقة فى مجال العلوم ، ولكن الواقع أن الفيلسوف إنما يستخدم هذه المناهج كأسلوب من أساليب المران والتدريب العقلى فحسب ، ولا يلبث أن يتجاوزها متجها الى ذاته فى تأمله الفلسفى ،

وفى خضم هذا التأمل ينبثق نوع من الحوار الذاتى الصامت شبيه بما يحدث من حوار مسموع بين شخص وأخر ، وفى خلال هذا الحوار يشتمل الصراع النفسى الكامن فتظهر العقبات وتلوح معوقات جدية قد توقف استمرار هذا الحوار .

وعلى أية حال فان أول خطوة فى الطريق الى المنهج الفلسفى هى أن يبدأ الفيلسوف بتجاوز عالم الحس فيضع فرضا أوليا ، ولو أن العالم يفعل نفس الشيء إلا أن طريقه غير محفوف بالمخاطر كطريق الفيلسوف . ويستمر الفيلسوف فى سيره الجدلى فرصه الاولى للمناقشة والاستدلال حتى يصل الى معرفة تامة بهذا الفرض أى بالموضوع .

١- الجدل والمعرفة :

يتخذ منهج أفلاطون الجدلى صورا متعددة كالجدل الصاعد والجدل النازل والقسمة الثنائية والمنهج الفرضى والتقابل بين الوحدة والكثرة ، فكل هذه أذن صور منهجية تدخل فى سياق المنهج الأفلاطونى [١] ولاشك أننا وصلنا إلى تحديد معالم المنهج الجدلى بعد دراسة تركيب المحاورات الأفلاطونية التى صحت نسبتها إلى أفلاطون وعددها ثلاثة وعشرون محاورة [٢] . ونجد فى فقرة هامة لأفلاطون الخطوط الأولية التى تؤلف تركيب المحاورة ، فهو يقول موجها للوم الى الخطباء وإى الذين يهملون ترتيب أحاديثهم بحسب خطة ومنهج شامل سليم « إن كل حديث ينبغى أن يركب كما لو كان كائنا حيا ، فيكون له جسم خاص به بحيث لايكون بدون رأس أو قدمين بل يكون له جذعه الخاص به وأطرافه التى

(١) راجع V, Goldchmidt, Essai sur le "Cratyle" paris, 1940

(٢) راجع R, Schaerer, La Question Platonicienne, Paris, 1928

يجب أن ترسم بحيث تتناسب فيما بينها وتتفق مع مجمل الحديث [1] ويقصد أفلاطون بذلك أن يشير إلى أن المحاورة يجب أن تكون وحدة متكاملة .

ولعل البعض يتساءلون عما إذا كان من الأجدر بأفلاطون أن يسجل أراءه مباشرة كما فعل أرسطو فتكون مؤلفاته على صورة كتب الفلسفة التى تعرض المذاهب عرضا مرسلا ودون أن تلجأ الى أسلوب الحوار ؟

وللرد على هذا التساؤل يجب أن نعرف الغاية الأولى من وضع المحاورات على هذه الصورة والواقع أن أفلاطون قد وضع المشكلات الفلسفية على هذه الصورة الجدلية لكى تكون أداة تدريب على الجدل بصدد كل الموضوعات . ومن ثم فنحن نلمس أن الصورة الجدلية للمحاورات مقصودة لذاتها [2] وهى فى المقام الأول ، وتأتى الرغبة فى الوصول الى حل المشكلات الفلسفية فى الدرجة الثانية من الأهمية . يقول أفلاطون : « إن المحاورة تحدد موضوعا للدراسة وليس القصد منه الخروج بنتيجة بصدد المشكلة المعروضة ، بقدر ما تجعلنا أقدر على الجدل فى كل الموضوعات .. » [3] .

فهدف المحاورة اذن ليس امتدادنا بالمعلومات والمعارف بقدر ما تقدمه

---

(١) راجع محورة فيدروس ص ٢٦٤ .

(٢) راجع محاورة « السياسى » Vide Polit., 286 d

(3) Pour ce qui est de l' etule du sujet propose d' en trouver la solution de la facon la plus sisee et la plus rapide, le raisonnement nous siguifie de nous en inquieter en aecond lieu seulement non en premier mais de placer avant tout et en premiere ligne la methode meme qui enseigne par especes ...

راجع Ibid, 285 d .

من مساعدة على التدرب على فن الجدل ، وهذا ما يؤكده أفلاطون فى محاورة بروتاغوراس حينما يتساءل عن السبب فى وضع أحاديث ذات صيغ متعددة حول الموضوع الواحد بحيث يدور المتحدث ويلف حول الموضوع ويضع كثيرا من التحديد ذات بدون سبب ظاهر ، وذلك بدلا من الكلام عن الموضوع بطريقة مباشرة [1] .

ولعل هذا هو السبب أيضا فيما يذكره بعض المؤرخين من أن المحاورات الأفلاطونية تتخذ صورة الدراما كما كانت معروفة فى الأدب اليونانى . ولكن الدراما الفلسفية عند أفلاطون تلتزم حدود المنهج ولاتستهدف المتعة بل هدفها كما ذكرنا أن تكون أداة صالحة للتدريب على فن الجدل ، ومن ثم فإن أساس تركيبها هو التوافق أو التناسب القائم بين أجزائها .

ماهى إذن المراحل التى تؤلف فى مجموعها بنية المحاورة . يقول أفلاطون « يوجد بصدد كل موجود ثلاث طرق نستطيع بواسطتها الحصول على « علم » بهذا الموضوع ، وهذا العلم هو (الطريق) الرابع وأما الطريق الخامس فيجب أن نضع فيه الموضوع ذاته (أى الموجود) كموضوع المعرفة بوصفه موجودا حقا » .

طريق الأول هو الذى تتم فيه معرفة الشىء عن طريق اسمه . وأما الثانى فهو التعريف ، والثالث هو الصورة المحسوسة ، والرابع هو العلم . ولنضرب لذلك مثلا ، فالدائرة هى أولا لفظ الدائرة الذى أنطق به ، وهذه هى الطريقة الأولى فى معرفة الشىء ، وأما الطريقة الثانية فهى التعريف المؤلف من أسماء وأبعاد كقولنا : الدائرة هى التى تتساوى فيها المستقيمات

(١) راجع محاورة بروتاغوراس . Vide . Prot, 354 e .

الواصلة من محيط الدائرة الى مركزها ، وهذا هو تعريف لهذا الشيء الذى يشير اسمه الى أنه مستدير وله محيط ، وأنه دائرى .

وأما الطريقة الثالثة فتتعلق بالدائرة المرسومة المحسوسة والتى لاتلبث أن تمحى وتدور حول نفسها ثم تتلاشى ، ولكن الدائرة فى ذاتها التى تنسب إليها كل هذة الموضوعات لاتنبىء عن شبيه بما قلنا .

وفى المرتبة الرابعة نجد العلم ، والعقل والرأى الصحيح . وإذن فلدينا أربع طرق للمعرفة ، أليست هذه كافية لكى ندرك الموضوع عن طريقها ؟ ويجيب أفلاطون بالنفى ذلك « لأنه لابد للفيلسوف المتجه الى المعرفة من أن تتوافر لديه صفات معينة ، منها ماهو عقلى ومنها ماهو أخلاقى . فلابد من أن يكون مفطورا على التعليم بسهولة ، وأن يكون حاصلا على ذاكرة قوية [١] وأن يكون له ميل طبيعى إلى كل ماهو عادل وجميل [٢] وأن يكون بينه وبين الموضوع تجاوب أو تعاطفا [٣] .

ولكن ما معنى هذا التعاطف أو التجاوب مع الموضوع ؟

يمكن أن نفسر هذا أخلاقيا بالميل النظرى نحو الفضيلة ، وهذا يعنى عند أفلاطون الاتجاه الى البحث عن ماهية الفضيلة ولكن ليس معنى هذا أن أفلاطون يبحث عن الفضيلة فى سائر موضوعات الفلسفة سواء كانت رياضية أو طبيعية أو ألهية بل أنه يعطينا مثالا عن التجاوب بين النفس والأشياء الفاضلة والجميلة ، ويبين أن ثمت ميلا أو تجاوبا بين النفس وموضوعها أيا كان ، كما نلاحظ فى ميلنا الى ماهو فاضل وما هو جميل،

---

(١) م . س - ٣٤٤ أ .

(٢) م . س - نفس الموضع .

(٣) م . س ٤٤٢ د .

وربما انتهى أفلاطون فى محاورته الى رد الكثرة الى الوحدة ، وحين ذلك يكون الميل متجها إلى ماهية الموضوع الأوحد وهو الخير بالذات ، وهذا هو الهدف النهائى لطريق المعرفة الصاعد ، الذى يبدأ بأسلوب المعرفة عن طريق الدلالة اللفظية أو الأسماء .

ونحن إذا ناقشنا أساليب المعرفة وطرقها - التى سبق لنا ذكرها - فسنجد أن أول طرقها ، وهو الذى يقوم على الدلالة اللفظية ، أنما يستند إلى أساس انفاقى بحت ، فليس هناك ما يمنع من أن نسمى الدائرة خطا مستقيما ما دمنا نتفق مسبقا على ذلك [1] وكذلك فإن التعريف وهو تركيب مؤلف من أسماء وأفعال ، ينطبق عليه ما ينطبق على الدلالة اللفظية . وكذلك الأمر أيضا فيما يتعلق بالمعرفة القائمة على الصور المحسوسة ، فنحن نلاحظ أن الدائرة المرسومة ذات صلة وثيقة بالخط المستقيم من ناحية نقطها إذ أن النقطة هى مبدأ الخط ، وحينذلك نجد أن الدائرة المرسومة ستتضمن ماهو ضد لها أى الخط المستقيم ، وهذا يقدح فى قيمة المعرفة عن طريق الصور المحسوسة ، فلن يكون لدينا علم كامل بالدائرة إلا فى الطريق أو المرتبة الخامسة للمعرفة حيث تنصب المعرفة على ماهية الدائرة أى على الدائرة في ذاتها وهى لاتتضمن أى تضاد [2] .

أما المرتبة الرابعة من المعرفة وهى المتعلقة بالنفس [3] والتى تشمل العلم والعقل والرأى الصحيح ، فهى معرفة ناقصة أيضا .

والمراتب الأربعة سواء كانت متعلقة بالألفاظ أو بالتعريفات أو

---

(١) الرسالة السابعة فقرة ٣٤٣ ب .

(٢) م . س فقرة ٣٤٣ أ .

(٣) الجمهورية ص ٥٨٥ ب .

بالأجسام أو بالنفس فأنها جميعا تشترك فى أنها خارجة عن الموضوع ، فهى تقترب من الموضوع وتدور حوله ولكنها لاتنفذ إليه ولاتعرض صورة كاملة له ، بل تقدم لنا نسخة ناقصة منه وصورة غير كاملة عنه لاتنطبق عليه [1] .

ومن ثم فهى لاتؤدى بنا إلى معرفة ماهية الموضوع ، بل تقدم لنا مجموعة من الصفات المتعلقة بالموضوع فحسب ، وهذا ما يحدث فى سير الجدل ، فأسلوب السؤال والجواب فى المحاورة على الرغم من أنه لايمدنا بمعرفة بعيدة عن ماهية الموضوع إلا أنها تعد مع ذلك معرفة غير كامله به .

وإذن فقد اتضح أن الطرق الأربعة للمعرفة لاتعطينا سوى انعكاسات ناقصة عن الموضوع بحيث أنه لايمكن لمن يتدرج فى هذه المراتب ويحصل على معرفة بها - أن يصل إلى علم كامل بالموضوع ، وهو ما تحققه المرتبة الخامسة للمعرفة ، والحق أن اجتاز هذه المراتب والدرجات وحركة الصعود والنزول فيما بينها هى التى تولد فى نفوسنا العلم الكامل الصحيح ، وليس هذا هو العلم الذى يوجد فى المرتبة الرابعة ، ويشمل العقل والظن الصحيح ، بل أن هذا العلم الكامل هو الذى نحصل عليه فى المرتبة الخامسة . وأفلاطون يقصر لفظ « العلم » فى الكتاب السابع من الجمهورية ، على الجدل وحده . وعلى هذا فمن الممكن الوصول إلى معرفة كاملة عن الموضوع تبدأ بهذه الطرق الأربعة وتنتهى بالجدل . ولكن كيف يتم ذلك وكيف تنجح هذه الطرق الأربعة للمعرفة ؟ وماهى شروط نجاحها ؟

---

(١) الرسالة السابعة فقرة ٣٤٢ جـ .

يذهب أفلاطون إلى أنه حينما يحتدم النقاش بين متجادلين تحدوهم الرغبة الصادقة فى متابعة الجدل بروح لاتشوبها الأثرة والغيرة فأنهم سيقابلون هذه العوامل الأربعة للمعرفة وهى : التعبير اللفظى والتعريفات والإدراكات الحسية على مختلف أنواعها، ثم الادراك العقلى أو الظن الصحيح . ولايلبث بعد هذا أن ينبثق - بصدد موضوع الجدل - نور الحكمة والعقل فى شدة يمكن للقوى الإنسانية احتمالها »[1] . وليس العقل هنا هو العقل الذى أشار اليه أفلاطون كعامل رابع ، بل لقد أصبح هنا مرتبطا بالحكمة ، وقد وصفه أفلاطون بأنه كالوحى الذى يتوج المناقشة الجدلية . وهو فى حقيقة الأمر وحى نور مفاجىء ورؤيا تكاد تتحملها النفس فى صعوبة .

وإذن فالماهية أى الموضوع الكامل تلك التى يستعصى إدراكها على الفكر النظرى الجدلى حيث يتعاقب السؤال والجواب ، إنما يتم أدراكها عن طريق جدلى أسمى يعلو على المناقشات النظرية ، وهو ذلك النور الذى يتدخل فيوقف المناقشة ويتجاوزها ، وهذا الجدل الأسمى يتطلب أن تسبقه العوامل الأربعة للمعرفة . ولكنه ليس واحدا منها .

فالنفس إذن عن طريق الجدل الكامل تدرك الموضوع فى رؤيا مباشرة فلاتقف عند الصور الناقصة التى تقدمها العوامل الأربع للمعرفة التى تسبق الجدل ولايتم للنفس هذا الأدراك إلا لأنها شبيهة فى طبيعتها بالموضوع ، وقد أصبحت الأن بعد وصولها الى مرتبة الجدل الخالص لايفصل بينها وبين الموضوع أى شىء . وتصبح كذلك كالعين فى المرآة التى ينطبع عليها المرئى ، وهى فى نفس الوقت العضو الذى يبصر المرئى ، فالنفس

(١) الرسالة السابعة فقرة ٣٤٤ .

تكون بالنسبة للموضوع كالقابل المستعد استعدادا تاما لقبوله ، أى أنها تقدم للموضوع جزءها الإلهى الأكثر شبها به .

ومن ثم فأننا نرى كيف تجمع العوامل الأربعة الأولى للمعرفة صفات الشيء ثم لايلبث أن ينبثق نور الحكمة والعقل ، أى تحدث رؤيا مباشرة تكشف عن ماهية الموضوع ، وبمعنى آخر فإن المعرفة الاستدلالية لاتلبث فى لحظة معينة أن تتحول الى حدس[1] .

ولعلنا أن نتساءل عن طبيعة هذا الحدس أو الألهام ، فهل يقدم لنا العلم الكامل ، وهل يختلط مع حدود البحث الجدلى ؟

يقول أفلاطون فى الجمهورية « إن رؤية الموجود والجزء الأشد استنارة فى الموجود » لايعنى أن هذه هى المرحلة الأخيرة فى المعرفة فإنه بعد أن نصل الى المبدأ يجب أن يعود البحث فيتجه الى النتائج التى تصدر عن هذه المبادىء أى يجب أن نعود فنسلك طريق النزول الى النتائج الاخيرة[2] .

ومعنى ذلك أننا سنعود بحركة تراجعية الى المعرفة الإستدلالية أى الى مجال اللغة حيث تلعب العوامل الاربعة للمعرفة دورها . ومن بينها العلم النظرى إلا أنه لن يكون فى هذه المرحلة علما ناقصا كما كان فى مرحلة الصعود من حيث أنه أصبح مرتبطا فى مرحلة النزول بإدراك الماهية التى انتهت اليها مسيرة المعرفة الصاعدة .

وذا كان الجدل الصاعد والنازل هو الذى يرسم طريق النفس فى كشفها عن الحقائق ، فهل يمكن القول بأن الصور الاربعة المعرفة تطابق

---

(١) الجمهورية الكتاب السابع فقرة ٥١٨ جـ .

(٢) م .س الكتاب السادس فقرة ٥١١ ب .

مسيرة الجدل بنفس ترتيبها الذى أشرنا اليه ؟ .

والواقع أنه يجب أن نقابل هذه الصور بعضها بالبعض الآخر ، وذلك بأن نصعد أو ننزل من الواجهة منها الى الاخرى ، ولايعنى ترتيبها الذى ذكرناه : ابتداء من التعبير اللفظى ثم التعريف ثم الصور المحسوسة ثم المعرفة المرتبطة بالعقل وبالظن الصحيح ، لايعنى هذا أن ثمت نظاما متدرجا فيما بينها لايتغير ترتيب حلقاته .

ولنرجع الى نص أفلاطون فى الجمهورية [1] لبيان ذلك حيث يذكر أنه لكى نتناول الأمور المعقولة بالدراسة نجد النفس مضطرة الى أن تستخدم الإشارات الحسية كصور وأن تلجأ فى البداية إلى الفروض .

فمثلا الهندسى حينما يأخذ الدائرة المرسومة المحسوسة كصورة تشبه [2] الدائرة بالذات ، فإنه يضع هنا فرضا مؤداه أن الدائرة شكل أطرافه ذات أبعاد متساوية من مركزه ، هذا الفرض الأول الذى لايفسره الهندسى هو التعريف .

وحينما تتحقق صحة هذا الفرض فإنه يستنتج منه خصائص الدائرة وصفاتها وليس ماهيتها ، وهو بعمله هذا يؤلف علما غامضا ناقصا يلحق بالصورة الرابعة للمعرفة . ومن ثم فإن سير البرهان الهندسى يكون كالتالى : صورة محسوسة فتعريف ، فعلم ناقص ، وكذلك يسلك الجدل إلى أن يصل إلى التعريف الفوضى ولكنه بدلا من أن يستنتج – أي يحاول الحصول على النتائج – فإنه يصعد بالتدريج من فرض إلى آخر [3] حتى

(١) الجمهورية الكتاب السادس – ص ٥١٠ ب .

(٢) (م س) الكتاب السادس – ص ٥١٠ د .

(٣) (م س) الكتاب السادس – ص ٥١١ د .

يصل الى « مبدأ الكل »[1] أى الى الجزء الأكثر نورًا من الموجود[2] وهو الماهية[3] ، ومن هنا فقط يعود الى التزول لكى يحصل على النتائج ، أى على العلم الكامل .

وهكذا نجد الجدل يمر بالمراحل التالية :

صورة محسوسة Image

تعريف Definition

ماهية Eessence

العلم Science

هذه هى أذن درجات المنهج الجدلى وهى تشير فى نفس الوقت إلى الأقسام التى تؤلف فى مجموعها بنية المحاورة أو تركيبها الجدلى الذى أشار اليه أفلاطون فى محاورة « السياسى » ليضع أمام المتجادلين خطة الجدل وأسلوب سيره ، وكما ترى يخضع تركيب المحاورات الافلاطونية لهذا المنهج .

ولكننا نرى أن مراحل سير الجدل لاتتضمن جميع صور المعرفة التى أشرنا اليها ، كالتعبير اللفظى أو العلم أو الظن الصحيح . والواقع أن هذه الصورة موجودة فى سير الجدل ، ولكنها لاتؤلف مراحل قائمنة بذاتها ، ونحن نجدها حينما نحلل المحاورة ، ويمكننا تحديد وظائفها فى المنهج الجدلى . فيجب إذن أن نشير هنا الى انه على الرغم من أن صور المعرفة هى

---

(١) (م س) الكتاب السادس - ص ٥١١ ب .

(٢) (م . س) الكتاب السادس - ص ٥١٨ جـ .

(٣) (م . س) - الكتاب السادس - ص ٥٠٩ ب .

التى أدت بنا الى اكتشاف مراحل سير الجدل ، ألا أنه ليس من الضرورى أن توجد كل هذه الصور فى مراحل الجدل بشكل حاسم ، ذلك أنها تستخدم فحسب بل فى عملية الصعود والنزول للوصول بقدر المستطاع وبصعوبة الى عتبة العلم ، أى أن كل هذه الصور إنما تعمل للتوصل الى إدراك الماهية . وقد يتعطل سير الجدل ويواجه مزالق صعبة بسبب سمات المتجادلين وأمزجتهم العقلية والأخلاقية .

ولهذا فان أفلاطون يشير الى ضرورة وجود مرشد كسقراط أو غيره لكى يضمن سير الجدل حسب المنهج . فهو يناضل ويبذل جهدا شاقا لكى تسير المحاورة وفقا للمنهج ، وهذا هو معنى قولنا بأن المحاورة تتخذ صورة الدراما الفسلفية .

على أننا يجب أن نشير إلى صورة كاذبة خاطئة من المعرفة الظنية وهى تلك التى تسبق المعرفة الظنية الصادقة التى تقوم على الصور المحسوسة ، وهذا النوع من المعرفة هو المعرفة التخمينية القائمة على خداع الحواس illusion[1] ويبدو أنها لاتعد مرحلة من مراحل سير الجدل ، بل تعد من قبيل المعرفة المسلم مبدئيا بخطئها .

وسنرى تفصيل ذلك فى استعراضنا لمراتب المعرفة عند أفلاطون .

(1) Shaerer, La question platonicienne, Memoire de l"univ. de Neuchatel 1938, pp. 135 .
Voir, aussi Festugiere, Contemplation et vie contemplative selon platon , paris 1936, pp. 135 .

ب – مراحل سير الجدل :

بعد أن تبين لنا مدى ارتباط الجدل بمراتب المعرفة ، وعرضنا لمراحل الجدل فى إيجاز ، يجب أن نستعرض سيره فى صعوده ونزوله ، أى فى حركته الدائرية .

١– Lmage أو الصورة المحسوسة :

إن عالم الصور المحسوسة إنما يجذب النفس نحو الكيفيات والصفات ويبعدها عن الماهيات ، وهو عالم مليء بالأشياء الجميلة وكل شيء فيه يغرينا بالتسليم بأنه حائز على الجمال الحق .

وهذا العالم أيضا هو عالم الأراء الظنية التى لاحصر لها والتى تتغير ولاتثبت على حال ويعارض بعضها البعض الآخر . وكذلك فهو عالم يروج فيه أداعاء القيم الكاذبة التى تتوارد لكى تشبع رغباتنا المشتعلة التى تلح فى طلب كل ماهو جميل من الأشياء ، ولاتلبث أن تربطه بقيمة نفعية فتصفه بأنه مفيد وملائم . على أن ثمة موجودات فى عالم الصور المحسوسة تنطوى على أثر من الجمال المحسوس بقطع النظر عن ميولنا نحوها ، وكلفنا بها المشوب بالنظرة النفعية ، وقد يرتبط بعضها بنظام اسمى للقيم وبصلة وثيقة بمعنى الجمال .

٢– Definition (التعريف) :

ويمكن أن نتجاوز عالم الصور المحسوسة باعتبره بداية طريق الصعود وأنه مرحلة لابد منها للسير فى طريق الادراك ، ولاشك فى أن النظرة الشاملة الى أى شيء انما تعتبر كشفا لهذا الشيء واستدلالا عليه فى نفس الوقت ، وبينما يركب الاستدلال هذا الشيء بشروط معينة ، نجد الكشف

يرفع عن الشيء كل ضرورة منطقية ويضفى عليه يقينا اسمى ، وعن طريق الكشف والأستدلال يتكون التعريف ، ذلك التعريف الذى لانؤلفه عن طريق العودة الى عالم الحس ، بل نتجه الى أعلى لأتمام تأليفه .

٣- Essence (**الماهية**) :

وهنا نجد أننا نصل الى ادراك الماهية فى جو خالص من الأنفعالات والميول العاطفية ، وأننا نتجه الى المبدأ الشرطى الذى يؤسس وجود الاشياء جميعا حيث نرى الموضوع الاسمى أو الخير بالذات ، هذا الخير الذى لايمكن أن يخضع لأي صيغة شفوية أو مكتوبة « فأفلاطون نفسه لم يستطع أن يعرف الخير بأسلوب الحوار بل نجده يشير اليه إشارات رمزية فحسب ، فهو يطابق بين الخير والشمس ذلك الخير الذى يوجد الاشياء المعقولة ويحفظها » .

ولكى تكون لدينا فكرة مطابقة عن القوة التي أوجدت هذا الكون ، يتعين أن يكون لدينا فكر يمكنه أن يربطنا بالفعل الصادر عن الخير ، هذا الخير الذى يتجلى فى صور متعددة ، ويكفى ظهوره فى أى صورة من هذه الصور لألقاء الضوء عليها وايجاد الحلول الصحيحة للمشاكل الجزئية على وجه العموم من حيث أن الخير هو علة الفكر والعمل .

ونجد أفلاطون – فى محاورتى السياسى والسفسطائى – حينما يصل الحوار الى ألى ذروة ، يقرر مشاركة المثل فى الأجناس العليا حتى يتيح لهذه المثل فرصة الاتصال الاقرب بالخير ، وبذلك تتوطد دعائم الفكر ، وكذلك يصبح العمل قائما على أسس راسخة ومستندا الى « نسبة عادلة » ولاسيما فى مجال الفنون أو فى الفن السياسى بصفة خاصة .

وعلى الرغم من أن المعرفة تأخذ طريقها ابتداء من الموضوع إلا أننا يجب أن نهمل هذا الموضوع بعد ذلك لكى نصعد الى المبدأ الأسمى وهو أساس الفكر والعمل ، وكل مشكلة جزئية أنما تقودنا الى هذا المبدأ أو المنبع الذى تستضىء بنوره جميع الموضوعات . ولاشك أن تكرار الصعود اليه أنما يعد تدريبا على الجدل الذى نستخدمه فى المواقف الخطابية وفى البيان وفى الحياة السياسية على وجه العموم . وفى قمة الصعود أى فى المرحلة الأخيرة من الجدل نتحقق تماما من أن هدفنا الحقيقى لم يكن المعرفة أو العمل بل الوصول الى هذا المبدأ فحسب ، وهذا المبدأ أى الخير بالذات هو الحق والخير والمنفعة الدائمة واللذة المبهجة مجتمعة معا فى وحدة ذاتية بحيث يتعذر الفصل بين هذه الصفات المتعلقة بالخير الأسمى إلا فى مجال الصور المحسوسة ، وكلما أمعنا فى الصعود اليه كلما تكشفت خلال الطريق تدريجيا استمرار وحدة هذه الصفات وترابطها فى الوحدة .

فالخير هو الواحد ، وهو واحد لأنه خالق جميع الاشياء التى تصدر عنه، وهو واحد بالنسبة للصور التى يسبغ عليها الحقيقة ويمنحها القدرة على أن تعرف . وهو واحد أيضا بالنسبة للمحسوسات التى يدخل الوحدة على صورها .

أن كل شىء يصدر عنه ، وإذا أردنا أن نصل اليه فإن كل شىء يمكن أن يساعدنا فى الوصول اليه ، كما يمكن فى نفس الوقت أن يكون عقبة فى الوصول اليه ، وأن أى موضوع نستطيع أن نبدأ منه الصعود اليه ، فإن كل شىء من الممكن أن نبدأ منه الصعود الى الخير . ولكن هناك طائفة من الصور السامية أو المفضلة وهى التى تأسرنا وتستثير انتباهنا فتبدأ منها رحلة الصعود .

والصور المحسوسة فى مختلف مستوياتها لاتسمح بجلاء الرؤيا للنموذج أو للمثال بل كثيرا ما تحجبه عنا، بسبب العوائق التى تتمثل فى الكثافة الحسية لكل ماهو محسوس ، ويصبح من الضرورى لكى تتكشف لنا هذه العلة الوحيدة لكل ماهو موجود (أى المثال) أن نحظى بتدريب عقلى وأخلاقى . ذلك أن الصعود الى هذه المبادىء ثم إلى المبدأ الأوحد وهو الخير بالذات عن طريق عملية التوحيد التدريجية للمحسوسات والصور على كافة أنواعها انما يتطلب أسلوبا معينا للمجاهدة والتطهر . ويجب أن نشير بهذا الصدد الى أن كثرة التشبيهات التى يصف بها أفلاطون الواحد فى محاوراته وأقواله المدونة لاتعنى التسليم بوجود كثرة صفات فى ذات الواحد ، فقد حسم أفلاطون هذه المشكلة فى أقواله الشفوية . حينما دلل على الوحدة الرياضية الكاملة للواحد ببراهين واستدلالات رياضية بحتة .

٤- العلم :

إن الماهية التى أدركناها عن طريق الاستدلالات هى التى تنصب على النتائج وتمنحها اليقين التام والصحة المطلقة .

وفى مسيرة النزول نلاحظ أن الجدل يتخذ اتجاهين : اتجاه عقلى وأخر أخلاقى ، والأول ينصب على حل المشكلة موضوع البحث أما الثانى فأنه يرشدنا فى سلوكنا العملى . ولاتنشأ مطلقا أى ثنائية فى الجدل النازل نتيجة لهذين الاتجاهين . ومثال ذلك ما تجده فى « الجمهورية » بصدد مشكلة « العدالة » ، فهذه المحاورة تعرض لمشكلة العدالة وتحاول إيراد الحلول الممكنة لها من الناحية العقلية كموضوع مطروح للبحث وفى نفس الوقت تحبذ السلوك العادل وتدعونا اليه .

يقول أفلاطون : « إن سير الجدل يقف عند صورة معقولة وليس عند صورة محسوسة . ولكنه ينزل الى عالم الصور المحسوسة ، ذلك لأن هدفه الاساسى هو أن ينير جوانب هذا العالم المحسوس حتى يسمح لنا بانجاز المعرفة والعمل . اننا نستطيع على وجه التقريب أن نميز بين هدفين للجدل: صعود الى الخير ، وعودة الى الكهف ، وهذا يحدث فى الحياة الحاضرة للفيلسوف التى يتعاقب فيها التأمل والعمل أو ربما يتلازمان » .

« ان الجدل هو العمل الوحيد الجدير باسم العلم ولايمكن أن يرجع الجدل الى مناهج العلوم الغامضة أو يقارن بها ، على الرغم من أنه قد يستعير منها بعض الخطوات وخصوصا النظر الى الاشياء من وجهة نظر تاريخية » .

وكما أن الخير يوجد جميع الاشياء فكذلك الفيلسوف الذى تنصب معرفته على هذا الموضوع الاسمى يجب أن يفسر جميع الاشياء ، وهو يدرس العالم الطبيعى ، لا كما يدرسه العلماء ، بل لكى يصل الى علته الاخيرة أى الخير ، والمحاورات كلها فيما عدا محاورة تيماوس لاتنصب على موضوعات العلوم الاخرى بل تتجه الى معالجة مشاكل تتعلق بالقيم التى يدعى الناس جميعا أنهم على علم تام بها . ولهذا فإن الفلسفة الافلاطونية تعتبر كعلم للقيم ، ونجد أن العلوم المختلفة انما تصلح فى هذا المجال كمقدمات للتدريب فحسب تساعدنا على تفسير الاشياء وخصوصا فى مرحلة الجدل النازل ولكن هذا كله انما يتم على ضوء معرفتنا بالخير .

ويحشد أفلاطون أساليب ومناهج مختلفة فى محاوراته ولكن الاسلوب

الوحيد الذى نستطيع أن نطلق عليه اسم « المنهج الجدلى » هو الذى يصف لنا حركة المعرفة خلال المراتب الاربعة التى ذكرناها . وهذا المنهج الذى يتكرر استخدامه فى المحاورات المختلفة انما يعد تعبيرا عميقا عن الفكر الافلاطونى – أنه يستمر حقا عن طريق الصعود والنزول وكذلك عن طريق النظر الكلى والقسمة ولكن كل هذه العمليات لاتصل بنا وحدها الى المقصد الاسم أى الخير بالذات ، فالقسمة تشير فقط الى طريقين فحسب : الكهف والشمس – الظلام والنور – ماله قيمة وما ليس له قيمة . وهى تصل دائما فى تحليلها الاخير الى موضوع البحث والموضوع الاسمى أى الخير ولكنها لاتمنحها معرفة تامة به ، إذ أن ذلك انما يتم عن طريق الحدس .

أما النظرة الكلية الشاملة فأنها توحد بين الصور المحسوسة ثم توحد بين الصور المعقولة أى المثل وتصل فى النهاية الى صورة واحدة ثم الى الخير . لهذا يجب أن ننظر الى الصور المحسوسة ثم الى الصور المعقولة باعتبارها لاشىء بالنسبة الى الخير ، ومن ثم فأننا خلال هذه النظرة الشاملة نفقد الموضوع المحدد الذى نبحث عنه لكى نكتشف الموضوع الاسمى وهو الخير أى موضوع البحث النهائى .

وكأن سير الجدل هنا انما يمثل نوعا من التجريد الذى يتقدم صاعدا بالتدريج متجها الى الوجود فى سعته وامتلائه وتمام حريته الدافة . ويبدو أن الصعود والنزول أنما يعبران عن حركة دائرية تختلط فيها نقطة الانطلاق مع نقطة الوصول ، ويبتدى من خلالها نشاط عقلى مزدوج يتراءى فى ثناياه اتجاه الى أعلى أى الى المصدر . ثم عودة ثانية الى العالم المحسوس ، والصعود صعب ملىء بالعقبات ولكنه يتطلب – بصورة جلية واضحة –

استجابة النفس التامة لدعوة المخلص أو المحرر أو المرشد الذى يأخذ بيها فى طريق النجاح ، حيث أن التقدم فى هذا المضمار أنما يتسم بطابع التسليم والإنقياد التام لهذا المرشد الروحى . . .

وعلى الجملة فأن هذا الصعود يوصلنا الى المنبع بينما نجد أن النزول يعود بنا الى هذا العالم بعد أن نكون قد أوصلناه الى مبدئه وربطناه به وأحسنا بأنه يستحق رغم مرتبته الدنيا أن يستقبل نوعا من الضياء والإرشاد .

وربما اتخذ من الجدل ناحية أخرى طابع الخداع ، فإن كل ماهو فى العالم الحسى يتخذ موقفا معاكسا لنا كى يخدعنا ويضللنا ليشوه معرفتنا بالخير . ويتقدم الجدل لكى ينتصر فى هذه المعركة . وذلك بأن يكرس اسلوبه ونشاطه فى خدمة الخير فيحاول أغراء من هم فى الكهف وذلك باستعمال جميع وسائل الإغراء الماكرة التى تعد خداعا فى نظر أهل الكهف بينما تعد فى ذاتها عملا عادلا شريفا ، لأن الخداع هنا موجه لمصلحة العبيد المقيدين بالسلاسل فى الكهف الذين لايدركون لأول وهلة أن هذا العمل انما هو لمصلحتهم ويعتقدون فى أول الأمر أن الصعود هو نوع من الغش والخداع وأن هذا الغش يقوم به الجدل .

وهذا التواطؤ أو الموقف المعاكس الذى يصدر عن كل ما يحيط بنا من موجودت فى العالم الحسى ، إنما يستمر طوال حياتنا ، ولهذا فإن الجدل أيضا يجب ألا يكف عن سيره وعن صراعه الدائم مع كل هذه المعوقات التى تعترض الصعود ، وهذا ما يبدو واضحا فى جميع المحاورات .

ولما كان هدف الجدل فى سيره خلال المحاورات وخلال حياتنا كلها هو أن يصل بنا الى الخير ، وكان الخير مرتبطا بالحق – إذ أن الدعوة الى

الخير أو الى الفضيلة تتضمن الحث على الفلسفة والتفلسف أى طلب الحق - وكان الحق والخير مرتبطا بالجمال ، فإنه يتعين أن يشتمل الجدل على هذه القيم الثلاث أى الحق والخير والجمال ، وتكون المحاورات بذلك تمرينات أو تدريبات عقلية تتيح لنا فرصة الوصول الى درجة أكثر سموا وقدرة على الجدل .

جـ - مثال للجدل من مجاورة « الجمهورية » :

يقدم لنا أفلاطون صورة موجزة للجدل فى الجمهورية وذلك فى أسطورة الكهف التى أشرنا اليها فى موضوع سابق ، ويتضح من هذه الصورة أن الجدل ليس مناقشة لفظية على طريقة السفسطائيين أو محاولة منطقية لتعريف الكلمات على طريقة سقراط فحسب ، بل هو حياة النفس فى تدرجها من المحسوس الى المعقول ، ثم أنه فى أخر الأمر علم ، بل أعلى صورة للعالم . فهو المنهج الذى نفع بالعقل من التجربة احسية الى الماهيات المعقولة دون الاستناد الى المحسوس أو بمعنى أخر هو العلم الذى يبدأ بتقصى المحسوسات ثم يصل عن طريقها الى المبادىء الأولى الدائمة . وهذه المرحلة هى مرحلة الصعود فى « الجدل » ، وهى تبدأ من عالم الظواهر المتغيرة وتنتهى الى عالم المثل ثم تصعد الى قمة هذا العالم أى الى « الخير بالذات » . ويطلق لفظ الجدل - بصفة خاصة - عند أفلاطون على درجة المعرفة التى تصل اليها النفس عند اكتشافها لعالم المثل والخير بالذات . أما المرحلة الثانية من الجدل فهى الحركة النازلة للنفس لربط المعقول بالجزئى المحسوس ، وتبدأ من الموجودات الدائمة أى المثل لتسير فى حركة تراجعية عكس الحركة الصاعد ، وتعود أخيرا الى الأشباح المتغيرة أى المحسوسات . وغاية الجدل فى مرحلته الأولى - وكما يتضح لنا محاورة فيدون - هى

ارجاع كثرة المحسوسات الى مبدأ واحد معقول هو « المثال » . أما فى المرحلة الثانية فإن الجدل يقوم بعملية تأكيد وأثبات لصحة مرحلة الجدل الأولى ، التى استحدثها افلاطون للتدليل على صحة منهجه الفرضى ، اذ أنه كما سنرى فى كلامنا عن هذ المنهج - يضع فرضا أوليا هو « وجود مثال معقول» ثم يحاول أن يبرهن على صحته عن طريق الصعود إليه من عالم الكثرة اى عالم المحسوسات المتغيرة .

ثانيا - درجات المعرفة وموضوعاتها :

تبين لنا أن حركة لفكر الجدلى الصاعد والنازل تنصب على موضوعات تختلف فى درجة قربها من الحقيقة أو بعدها عنها . ويحاول أفلاطون فى نهاية الكتاب السادس من الجمهورية [1] تحديد موضوعات المعرفة والعمليات الذهنية الأربع المقابلة لها فيقول : إننا إذا قسمنا خطا الى جزئين متساويين فإن جزءا منهما سيمثل العالم المحسوس وجزءا أخر سيرمز الى العالم المعقول ، فإذا تناولنا الجزء الأول الخاص بالعالم المحسوس ووضعنا فى اعتبارنا اختلاف الأشياء المحسوسة فى درجة الوضوح والتميز ، فإن هذا الجزء من الخط [2] سينقسم بدوره الى قسمين : أحدهما يمثل الصور

---

(١) وعلى الأخص ص ٥١١ وخاتمة الكتاب السادس .

(٢) الخط الذى يوضح موضوعات المعرفة .

الظلال ـــ المحسوسات ـــ / ـــ / ـــ / ـــ

المقولات العليا المقولات السفلى

اختلفت الاراء منذ العصر القديم تقسيم الخط المعبر عن مووضعات المعرفة ، فالبعض يقول إن عبارة افلاطون تشير الى تجزئة الخط الى قسمين متساويين والبعض الآخر يؤكد أن أفلاطون يقصد تجزئته الى قسمين غير متساويين .

=

المتخيلة أو الوهمية images ، أما القسم الثانى من القسم الخاص بالمحسوسات ، فهو يشمل الموجودات الحية والنبات ، وكذلك موجودات الصناعات والفن التى يصنعها الإنسان ، والقسم الأول من هذا الجزء الخاص بالمحسوسات يتضمن صورا : أما أن تكون ظلالا أو أشباحا تظهر على صفحة الماء ، أو على سطح الأجسام الشفافة الملساء اللامعة وغيرها من الأشياء المشابهة ، أى أن هذا القسم يختص بخداع الحواس وبالظلال الناتجة من انعكاس المحسوسات ، وأذن ففى الجزء الخاص بالعالم المحسوس نجد نوعين من انعكاس المحسوسات ، وإذن ففى الجزء الخاص بالعالم المحسوس كالظلال والأشباح ، ومعرفة أخرى تتعلق بموجوات كالإنسان والحيوان والنبات .

وينتقل أفلاطون بعد ذلك الى الكلام عن الجزء الخاص بالمعقولات

= ويرجع هذا الاشكال الى طريقة كتابة الكلمة اليونانية التى تعنى التساوى أو عدم التساوى وهى إما أن تكتب هكذا avioa فيكون معناها عدم تساوى جزئى الخط ، أو تكتب هكذا ، av'io'a . ويكون معناها حينئذ تساوى الجزئين .

ويرى كل من ستالبوم وريختر ودوملر أن الكلمة تشير الى التساوى أما شنايدر وشتيفهارت وآدم ، فإنهم يقولون بعدم تساوى الخطين أما لدرجة الجلاء والوضوح ، فالمعقولات يجب أن يمثلها القسم الأكبر من الخط بينما المحسوسات يجب أن تكون فى جزئه الاصغر لأنها أقل وضوحا منها (راجع ص ص ١٤١ - ١٤٣ من ترجمة محاورة أفلاطون لاميل شامبرى) .

ويبدو أن القول بقسمه الخطالى جزئين متساويين له ما يبرره فى مذهب افلاطون من حيث أن المذهب يجعل العالم الحسى صورة للعالم المعقول أو بمعنى أخر يساوى بين مكونات العالم الحسى ومكونات عالم المعقول ، لا من حيث الطبيعة والنوع ، بل من حيث أن كل موجودات العالم المحسوس لها نماذج فى العالم المثل .

ولهذا فقد رأينا أن نأخذ بالرأى القائل بتساوى الخطين .

– من الخط الذى افترضه – فقسمه بدوره الى قسمين : القسم الأول – يتضمن المعرفة الرياضية وفيه تكون موضوعات المعرفة هى الموضوعات ، الرياضية التى يطبق فيها المنهج العرضى . وهذا كما هو الحال فى العلوم التى تقوم على الفروض النظرية كالهندسة ، ولايبرهن فيها على المبادىء . وفى هذه المرحلة ينتهى البحث الى ضرورة الصعود الى شىء هو س بالذات ص فيكون ثمت مثلث بالذات أو مربع بالذات ، وبعد أن تصل النفس الى هذه المرحلة تتخطاها الى المرحلة الاخيرة ، وهكذا فإن النفس تتأدى من الفروض الى المبدأ المطلق دون اعتماد على الصور الرياضية وفى هذه المرحلة الاخيرة تكتشف النفس – عن طريق الجدل – المعقول الخصة وهى المثل ، ثم تنتقل منها الى قمة الوجود وهو « الخير » ثم تعود الى العالم المحسوس ، واذن فالجدل يرتبط بصفة خاصة بعالم الماهيات المعقولة أى بالمثل . تبين لنا اذن من هذا المثال الذى يورده أفلاطون ان هناك قسمين رئيسيين للمعرفة يتعلقان بقسمين من الموضوعات :

أما النوع الأول من المعرفة فهو المعرفة اليقينية أو العلم ، وموضوعاته لمثل أى المعقولات العليا ، ثم الموضوعات الرياضية أى المعقولات السفلى . ويتم إدراك المثل عن طريق الجدل ، أما إدراك الموضوعات الرياضية فيتم بالستدلال الرياضى الذى يقوم على المنهج الفرضى وهذه معرفة وسطى بين الظن والتعقل .

أما القسبم الثانى للمعرفة ولموضوعاتها عند افلاطون ، فهو قسم المعرفة الظنية وموضوعاته فى العالم المحسوس ، فمنها موضوعات الحس ومنها الانعكاسات أو الظلال التى تنتج عن الموضوعات الحسية ويتدخل فيها خداع الحواس . ومنهج معرفة هذا النوع من الموضوعات هو « التخمين »

وعلى هذا يصبح لدينا قسمان رئيسيان للمعرفة يتفرعان على أربع درجات :

١ – الجدل ٢– الاستدلال الرياضى

٣– الاعتقاد ٤ – التخمين

ولدينا أيضا أربع موضوعات للمعرفة وهى :

١ – المعقولات الخالصة أو المثل ٢– موضوعات الرياضة

٣– موضوعات الحس ٤– الاشباح والظلال

وفى قمة الوجود نجد الخير بالذات رئيس عالم المثل ، والموضوع الأسمى للمعرفة .

وإذن فنحن نجد نفس التدرج الملاحظ بين صور الفكر يتحقق فى صور الوجود المقابلة لها ، فنجد مثلا أن العالم المحسوس يعتبر شبحا بالنسبة للحقائق العليا ، وتعتبر الظلال والانعكاسات أشباحا بالنسبة للمحسوسات الحقيقية ، وكذلك الموضوعات الرياضية فإنها تعتبر صورا خيالية بالقياس الى المعقولات العليا .

والرسم التالى يوضح هذا التقابل والتدرج بين درجات المعرفة وموضوعاتها .

جدول تخطيطى مقارن يوضح موضوعات المعرفة ودرجات المعرفة المقابلة لها

	درجـــات المعرفـة	موضوعـــات المعرفـة	
المعرفة اليقينية	الجـــدل (٥)	المعقولات العليا (المثل) (٥)	العالم المعقول وفى قمته الخير بالذات
	الاستدلال الرياضى (المعرفة الرياضية) (٢)	المعقولات السفلى أو المتوسطة (وهى موضوعات الرياضة أو المثل الرياضية) (٦)	
المعرفة الظنية	الاعتقاد (٣)	المحسوسات (موضوعات الحس أو الصور المحسوسة) (٧)	العالم المحسوس
	التخمين (خداع الحواس) (٤)	الأشباح (الظلال) (٨)	

---

(1) Dialectique, intellection. – راجع الجمهورية لأفلاطون ترجمة روبان – الكتاب السادس ص ٥١١ د

(2) Counaissances mathemathiques, discursion. نفس الموضع، م . س ،

(3) Croyance Creance = Pistis. نفس الموضع، م . س ،

(4) Illusion, simulation. نفس الموضع، م . س ،

(5) Idees (6) Objets mathematiques. (7) Objts censibles . (8) Ombres .

ثالثا – المنهج الفرضى : سبق أن ذكرنا أن أفلاطون قد استحدث مرحلة الجدل الصاعد للتدليل على صحة منهجه الفرضى أن صحة الفرض الأول الذى وضعه وضعا بدون برهان ، وهو « وجود مثل معقولة » تكون هى الحقيقة والأصل لموجودات العالم المحسوس . وسنحاول هنا أن نوضح بالتفصيل ماذا يقصد أفلاطون بالمنهج الفرضى أى الاستدلال الرياضى ، ومن المعروف أن أفلاطون أشار أول مرة الى هذا المنهج فى محاورة مينون [1] وذلك أنه لما رأى أن المعانى التى يوردها سقراط تعبر عن فكرة خالص مجرد لا علاقة له بالمحسوس ، اتجه الى استعارة المنهج الفرضى من الرياضيات لكى يربط المحسوسات بالمثل أى بالمعانى أو الكليات السقراطية . وهذا المنهج منهج تحليلى يستعمله أفلاطون للصعود بواسطته من المشروط الى الشرط دون أن يبرهن على صحة الشرط أو يثبت امكان تحققه محاولا بذلك أن يوجد علاقة تلازم منطقى بين قضيتين . وإذن فهو فى صعوده من المشروط الى الشرط لايحاول أن يبرهن على الشرط أو أن يثبت وجوده ، ذلك أن تحقيق هذا الشرط يتطلب الاستمرار فى هذه العملية واعتباره مشروطا بشرط آخر وهكذا .

ويقول أفلاطون بهذا الصدد أنه يفترض منذ البداية الصيغة التى يعتقد أنها أكثر صلاحية من غيرها . ثم يسلم بصحة ما يتفق مع هذه الصيغة ويعتبر مالا يتفق معها غير صحيح وهكذا الى أن يصل الى البرهنة على هذه الصيغة التى سبق له أن وضعها وضعا بدون برهان ، وسيصل إذن بفضل هذه الصيغة الى اثبات وجود المثل . وقد استعار أفلاطون هذا المنهج من الفيثاغوريين ، ولذلك فإنه يسمى « بمنهج المهندسين » وفيه نفترض أن

---

(١) مينون فقرة ٨٧ .

المشكلة محاولة وأن المجهول معلوم ، ثم نتابع الاستدلال على اساس فرض تتبع نتائجه فى تسلسل محكم . وهذا المنهج يختلف عن إلهامات الشعراء التى تأتى عن طريق الصدفة أو الإلهام الإلهى . وإذا أردنا تطبيقه على ادراك المثل أو إثبات وجودها فإننا نفترض إبتداء أن هناك « جمالا بالذات » أو « شيئا كبيرا بالذات » ثم نحاول أن نعدد الاشياء الجميلة ، وسيتضح لنا أن هذه الاشياء ليست هى الجمال بالذات ، لأن كلا منها لايحتوى على المعانى الكاملة الموجودة فى الجمال بالذات ، أما إثبات وجود الجمال بالذات فهو موضوع آخر ، ويمكن أثباته اذا افترضنا أن الجمال بالذات مشروط لشرط أخر وهو (الخير بالذات) أو « مثال المثل » وهكذا[1] .

رابعا – التذكر والمعرفة :

تبين لنا خلال عرضنا لدرجات المعرفة وأسلوبها عند أفلاطون أن أى معرفة انما ترجع الى ذكريات تحفظها النفس مما سبق لها أن شاهدته أثناء وجودها فى العالم المعقول وقبل أن تحل فى البدن ، تتكون عملية التذكر اذن هى الأساس الاول للمعرفة عند أفلاطون ، ومن شروط هذا التذكر مثول المحسوس أمام الحس فتتذكر النفس شبيهه الذى شاهدته فى العالم المثالى . وعلى هذا فإن نظرية التذكر الافلاطونى تعد من أهم الاسس التى تقوم عليها المثالية عند أفلاطون ، اذ أنه بواسطة هذه النظرية أمكن البرهنة على وجود المثل فى عالم آخر وهو الموضع الذى شاهدت فيه النفس ما تتذكره فى العالم الأرضى ، وكذلك أمكن بهذه النظرية البرهنة على خلود الروح .

---

(١) (م . س) نفس الفقرة .

وتجد أصل هذه النظرية فى المنهج السقراطى الذى أشرنا اليه فى موضع سابق حيث نجد سقراط يطبق أسلوب التوليد ، الذى يوجه فيه الأسئلة إلى شخص أخر بطريقة منظمة تجعله يستخرج من نفسه حقائق كانت موجودة فى نفسه دون أن يشعر بوجودها لديه . وقد أودنا تلك الصورة الاولية لتجربة التذكر الإبستمولوجية كما يعرضها أفلاطون فى مينون ، حيث يكتشف (عبد) – مساعدة أسئلة يوجهها اليه سقراط – حقائق هندسية ، على الرغم من أنه لم يكن قد تلقى أى دراسة علمية قبل ذلك ، وبهذا يثبت سقراط ان التذكر هو المصدر الوحيد للمعرفة .

لاشك أننا هنا أماما اكتشاف لحقائق قد عرفناها من قبل فى وجود سابق على الوجود الحسى ، وأن كلامنا قادر على أن يقوم بهذه التجربة لو وجهت اليه الاسئلة بطريقة منتظمة ، نحن نفترض اذن وجود هذه الحقائق فى عالم سابق على العالم الحسى ، لاننا قد تأكدنا من أن هذه المعارف لم تصل الينا فى فترة من فترات وجودنا فى العالم الحسى . ويذكر لنا افلاطون بهذا الصدد[1] أن بعض الكهنة يتحدثون عن وجود سابق للنفس ، ونحن نعرف أن هذه الأشارة واضحة الى معتقدات الاورفيين والفيثاغوريين . ويستطر افلاطون قائلا انه اذا كان الامر كذلك فلماذا لاتكون النفس قد حفظت ذكريات غامضة لمعارف مكتسبة قبل الميلاد ، وان توجيه الاسئلة يوقظ هذه المعارف . وبهذا الحل الذى يقوم على مبدأين : الاول مستمد من المنهج السقراطى ، والثانى يرجع الى أراء الفيثاغوريين والاورفيين – يمكن أن نحدد أصول المعرفة الإنسانية ، وفى هذه المعرفة القائمة على التذكر نجد أن العقل يأتلف مع المعتقدات الدينية لكى يقدما نوعا من

(١) (م .س) فقرة ٨٢ وما بعدها .

الفلسفة الصوفية التي تؤسس العلم وترسم فى نفس الوقت معالم الطريق لتطهير النفس وخلاصها .

ومن ناحية أخرى إذا كان التعلم مجرد تذكر لحقائق سابقة ، أمكن اذن الرد على السفسطائيين الذين يقولون باستحالة التعلم ، لأننا فى نظرهم لايمكن أن نبحث عما نعرفه فعلا ، ولايمكن أن نبحث أيضا عما لانعرفه مادمنا نجهله ، لأن هذا الذى نجهله اذ أمكن لنا معرفته ، فلن تكون بحالة تسمح لنا بالتعرف عليه .

وموقف أفلاطون فيه رد على هذا الإدعاءات السفسطائية ، فالمعرفة ليست جديدة تماما بحيث تقول أننا نجهلها ، وهى كذلك ليست قديمة كل القدم بالنسبة لنا لأننا نحتفظ بذكريات غامضة ، تظهرها وتحددها أسئلة المنهج ، أو يستثيرها المحسوس الماثل أمامنا . فالتذكر اذن هو اكتشاف للمعرفة الأولية وهو توكيدلاستقلال المعرفة عن الموضوع الخارجى . ويشبه أفلاطون العلم والمعرفة بشعلة تؤججها وتزيد من لهيبها شعلة أكبر منها وأكثر حيوية . هذه المعرفة ليست شيئا ينصب من عقل الى أخر كما يفعل المدرس مع التلميذ أو بعبارة أخرى كما يقول أفلاطون « ليست كما نصب النبيذ من القارورة الى القدح »[1] ، فعملية التعليم لاتتم بأن تزود شخصا أعمى بعين لكى يشاهد بها المرئيات ، ولكنها - على العكس من ذلك - توجه الكائن الحى الى الوجهة المناسبة الصحيحة لكى يتلقى المعارف وهى أيضا تمهد الطريق للشخص العارف وهو حاصل دائما على الاستعداد للاتجاه اليه » وهذا الموقف شبيه بما سيذكره لنا ماليرانش فيما بعد ، فكل ما تفعله النفس الإنسانية فى عملية المعرفة هو فعل الانتباه والتطهر وهو

---

(١) المأدبة ١٧٥ هـ .

كصلاة أبدية النفس تتمكن خلالها من المشاهدة العيانية للروحانيات التى هى أصول الحقائق ، فليس الأدراك البصرى مثلا مجرد انعكاس الصور الحسية عن طريق الأشعة الصادرة من المرئى الى العين ، بل إن دور الموضوع الخارجى أو الشيء هنا ينحصر فى مجرد استثارة الشخص العارف لكى يتذكر الشبيه الذى أدركته النفس فى وجود سابق لها . فكما أن مالبرانش سيقيم الرؤيا على اساس لاهوتى مسيحى فكذلك فعل افلاطون قبله فأنه قد زدمج تعاليم الأورفية فى مذهبه وربط المعرفة بعالم روحى سابق على الحس بحيث لاتستطيع النفس أن تؤسس تجربتها الإبستمولوجية الا بسند من هذا العالم المثالى ، وبعد أن تمارس عمليات التطهر والتنقية الروحية [1] .

(١) يلاحظ أن هذا المؤلف الأفلاطونى بصدد المعرفة سيتردد صداه عند المدرسة الادرافية الاسلامية – راجع مؤلفا عن « أصول الفلسفة الادرافية » حيث نجد أن الادراك البصرى مثلا لايتم عن طريق انعكاس الاشعة بل بواسطة المشاهدة الحضورية الاشرافية .

الفصل الثالث

النفس وجودها ومصيرها

تبين لنا حين الكلام عن نظرية التذكر الأفلاطونى وعلاقاتها بالمعرفة أن هذه النظرية تبرهن على وجود سابق للنفس قبل حلولها فى البدن ، بمعنى أن فعل المعرفة يثبت ويؤكد أزلية النفس ، فهل يكفى هذا التدليل فى نفس الوقت على أبدية النفس أى على خلودها ؟

١- مصير النفس :

الواقع أن أفلاطون لم تكن لديه فكرة واضحة تمام الوضوح عن خلود النفس ، إلى أن بدأ فى وضع محاورة فيدون ، وقبل هذه المحاورة كانت مواقفة فى « دفاع سقراط » و « جورجياس » تشير إلى غموض فكرته عن خلود الروح ثم تنتهى الى أبداء قلقه على مصيرها .

وفى فيدون يصور أفلاطون الأيام الأخيرة لحياة سقراط بعد الحكم عليه بتجرع السم لإدانته بإفساد عقول الشباب ، ويناقش سقراط تلامذته وأتباعه فى مصير النفس بعد الموت وفيما ينتظرها من حياة خالدة دائمة الى جوار الآلهة ويؤكد سقراط مطمئنا تلامذته الذين كانوا قد أخذوا فى العويل والبكاء كلما اقتربت ساعة رحيله ، يؤكد سقراط لهم أن الفيلسوف لايهاب الموت مادام مؤمنا بأن الجسم عائق للنفس عن تلقيها المعرفة والحكمة . والنفس حينما تنقطع عنها عوائق البدن ومضايقاته ، فانها تصل إلى أدراك الحقائق الثابتة أى المثل [1] ، وإذن يجب أن تتجرد النفس عن الحس وأن تبتعد عن ذبذبات الجسم التى تعطل التأمل . وذلك لكى تصل

(١) فيدون ٥٥ - ٦٦ .

الى أدراك هذه الموضوعات الدائمة . والموت على رأى سقراط أن هو ألا مرحلة تتخلص فيها النفس من العلائق الجسمية . وليس معنى هذا فى نظر أفلاطون أن الانتحار أمر مرغوب فيه ، ذلك لأننا نعيش فى هذه الدنيا كقطيع فى كنف الآلهة الأخيار الذين تستثيرهم وتغضبهم محاولاتنا للتخلص من حياتنا الأرضية بالإنتحار . وشىء أخر وهو أن هذه الفكرة التى تدعو الى أن يعكف الإنسان على نفسه ليستبطنها مبتعدا بذلك عن كل ما يعوق طريقه من عقبات حسية – هذه الفكرة تشبه إلى حد كبير أفكار الهنود وصوفية الشرق على وجه العموم .

ولكن تلامذة سقراط سمياس وسيبيس (قابس) – على الأخص – لايكتفيان بما عرضه سقراط فى هذا الموضوع ، فيطالب كل منهما سقراط بمزيد من الحجج لتأكيد خلود النفس .

ولاشك أن سقراط كان يضع حجة التذكر فى المقام الأول فهى البرهان القاطع على خلود النفس ، ولكنه مع هذا يستطرد فيما بعد فيورد حججا أخرى فرعية يبرهن بها على هذا الخلود ، فيتكلم مثلا عن نظرية تتابع الأضداد كما نجدها عند هرقليطس[1] ، فكما أن اللذة تتبع الألم ، واليقظة تتبع النوم ، فكذلك الحياة يجب أن يتبعها الموت ، الذى هو فى ذاته حد للحياة ، أو بمعنى آخر ، كل ميلاد هو عود من جديد الى الحياة ، وهذا إذا لم تقف عجلة الصيرورة ، وإذا كان هناك أيضا ثبات فى عدد الموجات الحية[2] . ويلخص هذا الدليل فى أنه لما كانت الأضداد متلازمة دون أى سبق زمن لأحد منها ، فإن الحياة يجب أن يتبعها الموت ، وهذا

---

(١) (م . س) ص ص ٧٧ – ٨٨ .

(٢) الجمهورية ١٦١١ .

الموت يجب أن تعقبه حياة أخرى وهكذا . ومعنى هذا أننا نقرر أن النفس خالدة مادامت لاتفنى خلال هذه الأدوار فناء نهائيا .

ويسأل المتحدث سقراط قائلا له : « هذه النفس عندما تترك الجسم بعد الموت ألا يبددها هبوب الرياح » (وهذا التساؤل يذكرنا بالأراء المادية القديمة عن النفس) ويرد سقراط على هذا التساؤل بأن الذى يتفكك ويتحلل ليس النفس بل الجسم . إذ هو مجموعة من الظواهر الحسية الملموسة ، بعكس النفس فى جوهر عقلى لايقبل الانقسام أو الحس أو الفناء . ويتابع سقراط تدليله على خلود النفس فيقول أيضا أن المثل الغير مرئية الثابتة خالدة ومادامت هذه المثل موضوعات للنفس تدركها وتسعى للوصول اليها ، فذلك وجب أن تكون هذه النفس شبيهة بها من حيث الطبيعة والمصير ، وإذن فالنفس بسيطة واحدة معقولة وخالدة .

أما النفوس التى يجتذبها سحر الأجسام وتتشبع طبيعتها بأفاعيل الحس فأنها تكون مثقلة بأرجاسة ، وتحوم حول المقابر وتظهر على هيئة أشباح مخفية مرئية لنا ، وذلك بسبب العنصرالجسمانى الذى مازال يخالط طبيعتها ، هذه النفوس تتقمص أجساما تشابهها وترضى أذواقها وتنسجم مع ما مارسته فى حياتها الأرضية من أفعال . فالشهوة واللذة تظل تربط هذه النفس بالجسم وتجعلها رهينة هذا السجن فلايمكن لها أن تتحرر منه إلا إذا تخلصت من هذه الرغبات . وقد يخيل للنفس أحيانا أنها قد اكتملت بالفضائل ولكنها قد تكون فى الواقع فضائل غير فلسفية متصلة بالجسم ونوازعه ، فلا يمكن للنفس أن تتطهر إلا إذا مارست الفضائل الخالصة بحيث تتمكن من المشاركة فيما هو الهى وبذلك تحقق طبيعتها الخالدة .

ويبدو بعد دفاع سقراط عن خلود النفس على هذا النحو أن سمياس وسيبس أو قابس لم يقتنعا تمام الاقتناع بما أورده سقراط ، فيسأله سيمياس معتمدا على رأى بعض الفيثاغوريين.- ألا يمكن أن تكون النفس بالنسبة للجسم كالنغم بالنسبة للوتر ، فإذا قطع الوتر « فكيف يبقى النغم مهما كن الهيا خالصا ؟ ثم يلاحقه سيبس بسؤال آخر « وحتى اذا كانت النفس تبقى بعد الموت وتدخل فى حيوات مختلفة وتمر تبعا لذلك بمرات متعددة من الموت ، فهل يجب القول تبعا لذلك ضرورة أنها خالدة ؟ أفلا يمكن أن تتحلل النفس وأن تبلى خلال هذه المراحل المتعددة بحيث تفنى وتتلاشى نهائيا بعد أن تمر بعدة وجودات معينة .

يرد سقراط أولا على سؤال سيمياس قائلا : « أن النغم متأخر فى الوجود عن الوتر ، بينما حسب نظرية التذكر نجد النفس سابقة فى الوجود على الجسم وليس وجودها ناتجا عن ممارسة الكائن الحى لوظائفه بالنسبة للنغم الذى ينتج عن العزف على الوتر ، والنفس ليست كذلك لأنها تعارض انفعالات الكائن الحى ، وزيادة على هذا فإن النفس ان كانت مشابهة للنغم فإن الرذيلة - التى تكون فى هذه الحالة عدم النغم أو غيبته - لايمكن أن يكون لها مفهوم وجودى .

ثم يرد على سيبيس بقوله ان النفس مرتبطة بمثال الحياة ، ولذلك فإن فكرة الموت لايمكن أن تلحق بها فى مثال الحياة ، وذلك كما تطرد الحرارة البرودة ، والزوجية الفردية . لذلك فإن مجرد القول بنفس مائته يعد تناقضا لفظيا [1] ، كما نقول تماما ان هناك الها هو فى نفس الوقت خالد وفان .

(١) فيدون فقرة ١٠٦ ب .

وعلى هذا فإن النفس تحصل على الوجود بمشاركتها فى مثال الحياة الخالدة ويكتفى سقراط بهذا دون البحث عن أى دليل آخر ، ويرى أخيرا أنه حينما يقترب الموت من الفرد فإن الجزء المائت فيه تقف فيه الحياة والباقى الغير قابل للفناء - وهو النفس - يبتعد عن الجزء المائت .

وإذن فنحن أمام ثنائية تعلى النفس على الجسد ، ولذلك فإن سقراط ينتهز فرصة هذا النقاش لكى يضع نتيجة أخلاقية وهى : أنه مادامت نفوسنا هى العنصر الباقى فى كياننا ، فيجب إذن أن نعتنى بها وأن نثقفها وأن نزودها بالفضائل الفلسفية .

ب - النفس الثلاثية :

وفى خلال هذه المحاورة نجد سقراط - فى أحد ردوده على سيمياس - يشير الى حقيقة هامة ، وهى أن النفس ذات طبيعة واحدة شبيهة بالحقائق المثالية ، ولكننا خلال التجربة نحس صراعا داخليا يجعلنا نميز بين العقل والانفعالات السفلى الشهوانية والانفعالات الأخرى النبيلة الغضبية التى تصلح أن تكون وسطا بين العقل والانفعالات السفلى ، هذا الصراع الداخلى الذى نلمسه فى تجربتنا الشعورية لايجب أن يؤدى بنا الى القول بأن هناك نفوسا ثلاثة مصطرعة ، فالنفس واحدة لها ، وظائف ثلاث أو صور ثلاث أو مبادىء ثلاث متمايزة : العقل والنفس الغضبية التى تثور للعدالة ، ثم النفس الشهوانية .

وفى محاورة فيدروس يحاول أفلاطون أن يصور لنا على طريقته الأسطورية مايقصده بالنفس الثلاثية ، وهذه المحاورة تعالج تركيب النفس وعلاقة أجزائها بعضها بالبعض الآخر : فيذكر لنا أن عالم المثل ممتد الى ما

فوق قبة السماء ، وفوق هذه القبة تجرى عربات الآلهة ، والآلهة هم الكواكب ، وتحت هذه القبة تجرى عربات النفوس (البشرية) ولكل عربة منها جوادان : أحدهما أبيض هادىء يرمز للانفعالات النبيلة أى للإرادة ، والآخر أسود جامح وهو يرمز للانفعالات السفلى أى الشهوة . وأما الحوذى فهو يرمز الى العقل . وعلى الرغم من أن الحصان الأسود يحاول دائما أن يجمح بالعربة بعيدا عن الطريق السوى إلا أن الحوذى - وبيده الأعنة - يحاول أن يسيط عليه ، ويحاول فى نفس الوقت أن يلقى نظرة خاطفة على العالم المعقول أى عالم المثل . هذه الأسطورة تبين بوضوح [1] وحدة النفس ، فالعربة المجنحة والجوادان والسائق تعطينا صورة رمزية لفعل النفس ، قد تميل الى الشهوة فتبتعد عن عالم الفضائل المثالى ، وقد يتحكم فيها العقل والإرادة الخيرة فتسيطر على الشهوة وتتجه الى الفضائل .

وعندما تسقط النفس فى جسم ، وترى بين الأشياء التى تصادفها فى العالم المحسوس شيئا يذكر بجمال العالم المثالى ، فإنها تنتقض وتشعر بأن جناحيها يكادان يحملانها ، وهذه هى انتفاضة الشاعر أو العالم أو الفنان أو المحب ، أنها انتفاضة الحب الأفلاطوني التى توقظ فى نفوس هؤلاء الانطلاق الى عالم الحقائق السامية . واذا كانت النفس ذات قوى ثلاث فأى قوة منها إذن هى التى تنطلق الى عالم الحقائق ومن ثم يكتب لها

---

(١) فى الجمهورية أيضا يرى أن الادراك والغضب والشهوة هى أفعال ثلاثة للنفس ترجع الى قوى ثلاث (الجمهورية) ص ص ٤٣٦ - ٤٤٠ .

وأما فى تيماوس فانه يتكلم عن ثلاث نفوس بعين مواضعها فى الجسم ، ويظهر ان هذا الوصف لقوى النفس اقتضاء الاسلوب الرمزى الذى اصطنعه أفلاطون فى تيماوس .

الخلود والأبدية ؟ يتناول أفلاطون هذه النقطة فى دليل يعرضه فى محاورة فيدروس يختلف عن الأدلة التى أشار اليها فى فيدون ، فهو يميز فى الحركة النقلية بين حركة تلقائية وحركة تأتى من خارج ، أما الحركة الأولى فهى صادرة عن طبيعة المتحرك الذى يتحرك بذاته ، هذا الذى يحرك نفسه بنفسه ، لابد أن يكون مبدأ أو مصدرا لكل حركة ، ويكون فى نفس الوقت مبدأ غير حادث عن شىء آخر وغير فاسد ، واذا لم يكن الأمر كذلك فتمتنع الحركة من العالم ويسكن هذا العالم الى الابد . أما الذى يتحرك من خارج فهى الموجودات غير الحية . وعلى العكس من ذلك الموجودات الحية فهى التى تتحرك بذاتها ومن ذاتها .

ويتساءل أفلاطون ماذا يكون إذن مبدأ الحركة إذا لم يكن هو هذه النفس الخالدة ؟ لأن الخلود يفترض الأزلية أى عدم الحدوث فى الحركة . ويرى فى النهاية أن النفس هى التى تعنى بكل ماهو عار عن الحس ، ويرى أيضا أن كلا من الانفعالات السفلى والانفعالات النبيلة مرتبط بالجسم يعتمد عليه ، ولذلك فإن مصدر هذه الانفعالات فى النفس ليس خالدا ، إذ الخالد فى النفس انما هو الجزء المنطقى العاقل ، ولذلك فيتعين علينا لكى تخلد أن تثقف نفوسنا ونطهرها بدراسة العلوم .

وإذن فهذه الوظائف الثلاثة المرتبطة بالنفس تشتمل على طرف منطقى عاقل وهو الذى سيخلد ، أما الطرف الغير المنطقى المرتبط بالجسم فهو الذى سيفنى فى حالة تخلص النفس من الحياة الارضية .

هـ - النفس الكليه والنفوس الجزئية :

لنتساءل بدورنا عن مصدر هذه النفوس الجزئية ، فهل صدرت كلها

عن نفس واحدة ، أم أنها وجدت متكثرة متمايزة كما نجدها فى العالم الحسى متصلة بأجسام مختلفة منذ البداية ؟

يثير أفلاطون هذه المشكلة فى محاورة تيماوس التى يتكلم فيها عن الصانع وعن تكوين العالم المادى بما فيه من كائنات حية ، وهو فى مناقشته - فيما يتعلق بالنفس يستند الى ماذكره فى محاورة السفسطائى عن الأجناس العليا للوجود فيتناول منها اثنين : الذاتية والغيرية .

ولما كان العالم يجب أن يكون له نفس لكى يحصل على حركة دائرية مستمرة منتظمة ، لذلك فقد تناول الصانع « الذاتية » كجنس أعلى وهى جوهر غير منقسم وأضاف اليها جوهرا منقسما هى « الغيرية » وقد تمت هذه الإضافة أو التركيب فى فوهة بركان ، وخرج من هذا المركب مانسميه بالنفس الكلية أو نفس العالم وذلك بعد اضافة نسب رياضية الى مزيج الجسمين .

يقول أفلاطون فى تيماوس [1] إن النفس الكلية على هذه الصورة ستشمل العالم كله من المركز الى الأطراف ، ووجودها هو تحقيق لحياة أزلية الهنية كلها حكمة على مدى الزمن ، والزمان فى عالمنا هو الصورة المتحركة للأبدية الثابتة التى يتميز بها العالم المثالى . هذه النفس خيرة لابطبيعتها ، بل لخيرية الصانع الذى ركب خليطها . وما يبقى من خليط النفس الكلية الذى تمت عملية مزجة فى فوهة البركان ، يوزعه الصانع على الكواكب . والكواكب مناهم الآلهة الذين يعنون بعالم الأحياء ، وهم مصدر الحركة الدائرية لعالمنا هذا ، ولهذا فإن أفلاطون يتهكم من أراء

---

(١) تيماوس فقرة ١٢٦ .

السابقين عليه من الآلهة وعن نسبهم[1] . هؤلاء الآلهة والكواكب يكلفهم الصانع بإيجاد الصور الثلاث الباقية للأحياء وهى « الطيور والأسماك والحيوانات الأرضية . ويكشف الصانع لنفوس الأحياء المزعة على الكواكب عن قوانين اتصالها بالأجسام ، وخلاصها منها ثم تنطلق هذه النفوس فتتصل بالأجسام المعينة لها .

فأما النفوس التى تعرف كيف تسيطر على الانفعالات الجسمية فستعود مباشرة بعد الموت لتسكن فى الكوكب الذى بدأت منه انطلاقها . وأما النفوس الأخرى فإنها تتحول إلى أجسام نساء أو حيوانات . ولاتعود الى حالتها الأولى إلا بعد أن تسيطر على الحواس المضطربة الجامحة وتخضعها لها .

(١) تيماوس فقرة ٤٠ هـ .

الفصــــل الرابــع

العــــالم الحســى

تكوين العالم / الطبيعى

١ - محاولات للتفسير الطبيعى قبل تيماوس :

كان سقراط قد وجه عنايته - كما أشرنا - إلى الإنسان وأهمل الدراسات الطبيعية . ولكننا نجد أفلاطون رغم اتجاهاته المثالية يهتم بالدراسات الطبيعية ، ويخصص لها فى أواخر حياته محاورة كاملة ، هى محاورة تيماوس التى تدور قصتها حول الفلك والطبيعة وعلم الحياة . ولكن هذه المحاورة لم تكن هى وحدها التى تتضمن مواقف أفلاطون ونظرته الى الكون . بل سبقت هذه لمحاورة محاولات عديدة فى هذا الميدان فى محاوراته الأخرى حيث نجد أفلاطون يعرض لمشكلات متفشرقة حول الطبيعة وعلومها . فنراه يطبق منهج القسمة الثنائية فى تصنيفه للعلوم الطبيعية ، ويتناول الظاهرات الحيوية بصفة عامة والطب بصفة خاصة، ففى « فيدروس » نجد إشارات كثيرة الى نظريات الخلاء والملاء التى سبق أن أثارها الطبيعيون المتأخرون ، وفى « السياسى » «والجمهورية» تصادف اشارات الى القواعد والنظم الطبية ، وقد ظهر اهتمام أفلاطون بالطب بصفة خاصة فى مناقشاته مع أطباء صقلية ، وفى بلاط حاكمها دنيس حيث قابل الطبيب المشهور فيلستيون "Philistion" .

ولم يكن اهتمام أفلاطون قاصرا على الطب وحده ، بل نراه يوجه مزيدا من الإهتمام الى دراسة الفلك ، وخصوصا بعد زيارته لمدرسة « عين شمس » وإعجابه بنظريات وأراء كهنتها الفلكية . ففى « جورجياس » يشير

الى أن الكون واحد منتظم الانحاء كأى أثر من آثار الصنعة والفن المنسق وهذه فكرة فيثاغورية .

وفى فيدون وكذلك فى المقالة العاشرة من الجمهورية نجده يقرر مصير النفس حسب وجودها فى عالم طبيعى وانسياقا مع تفسيرات الطبيعيين المعاصرين له . وكان أفلاطون قد قابل ايدوكس Endoxe العالم الفلكى المشهور وتأثر بأرائه . ونجد صورة لهذا التأثير فى أسطورة ايروس حينما يرمز الى فكرة الضرورة فى الوجود الطبيعى ، وكذلك فى « السياسى » حينما يشير الى العالم ويتصوره معلقا بحبل وقائما على محور ومتحركا حركة مضادة لحركة الدفعة الأولى التى وجهها اليه الصانع . وأيضا فكرته عن « الصانع » التى ستكون محور حديث تيماوس والتى نجد اشارة أولية اليها فى السفسطائى [1] حيث يرد على القائلين بأن الطبيعة حاصلة فى ذاتها على علة وجودها ، ومن ثمت فإنه لامدبر لها ولاعقل يحل فيها ، ويرد أفلاطون على هؤلاء مؤكدا ضرورة القول بصانع الى demiurge حاصل على ذاته على العلم والتأمل ، وفى فيليبوس يردد أفلاطون انتقاده لهذه الفئة من الطبيعيين المتأخرين من أمثال ديمقريطس وانكساغوراس الذين ينفون عن الكون الصفة الإلهية ، ويقولون بأن كل ما يحدث فى الطبيعة انما هو من أمرالصدفة البحتة وحركات العناصر المادية بدون تدخل العقل أو الصانع الألهى ، بحيث يتم التكوين الطبيعى – فى نظرهم – بدون افتراض وجود منظم له أو نظام يسير بمقتضاه . ويقرر أفلاطون فى النهاية أن ما يتراءى لنا فى السماء من نظم الأفلاك والكواكب الرتيبة المعقدة يكفى للتدليل على أنها يجب أن تكون صادرة عن عقل إلهى ويؤكد أن الحكماء

(١) محاورة السفسطائى فقرة ٢٧٠ أ ، ٢٦٥هـ .

يتفقون على أن العقل هو « مالك » هذا الكون وأنه سيد هذه الأرض ، فهو علة وجود عناصر الموجودات الرئيسية ، وهو الصانع المنظم لكل شيء ، الذى يرتب السنوات والفصول والشهور ، فهو إذن جدير بأن يسمى بالعقل وبالحكمة ، والى جوار هذا العقل وبالحكمة ، والى جوار هذا العقل توجد نفس كليه [1] .

ومما تجدر الأشارة فى هذا الموضع أن أفلاطون ذكر فى أحدى محاوراته وهو بصدد الكلام عن قوانين حركات الكواكب والأفلاك - أنه أخذ من فلكس اسمه Nicetas نيستاس الفكرة القائلة بأن الأرض تدور حول الشمس ، تلك الفكرة التى استعارها أريستارك السموسى (٢١٠ - ٢٣٠) فيما بعد ونقلها عنه شيشرون ثم وقع عليها كوبرنيق فى مطلع العصر الحديث [2] .

وهكذا فقد نشأ عند أفلاطون - وقبل أن يكتب محاورة تيماوس - تخطيط للطبيعة يستند الى التدبير الألهى ، وكان قبل ذلك قد تكلم عن العالم المعقول ، عالم الحياة والضياء مصدر الوجود والماهية ، هذا العالم المثالى الذى يتربع فى قمته مثال الخير بالذات شمس الوجود المعقول ، وإذلك فهو فى نظره العنصر الألهى الوحيد . ومن ثم فأن اعترافه بتدخل التدبير الألهى فى الطبيعة بعد تسليما منه بأن عالم المثل لايختص وحده بالصفة الألهية ، بل أن عالم الطبيعة يسارك أيضا - على قدر وجوده المادى - على هذه الصفة .

---

(١) محاورة فيليبوس ص ص ٢٦ ، ٣٠ .

(٢) راجع ب . م شول Shuhle - مذهب أفلاطون ، ص ١٤٤ .

ب – قصة التكوين فى محاورة تيماوس :

تدور المناقشة فى محاورة « تيماوس » بين سقراط وكريتياس وهرموقراط وتيماوس الفيثاغورى ، وهذا الأخير هو من الشخصية الرئيسية فى المحاورة بعد سقراط ، ويسمى أفلاطون هذه المحاورة باسمه لأنه سيتناول فيها تفسير العالم الطبيعى على طريقة الفيثاغوريين الرياضية ، وأسلوب العرض فيها ذو طابع يعود فيفرد لموقفه الطبيعى مؤلفا كاملا وضعه على شكل أسطورة ، وذلك لأن العرض الأسطورى هو وحده فى نظره الذى يناسب موضوعات عالم الطبيعة المحسوسة المتغيرة ، بينما يمكن وصف عالم المثل الثابتة والحقائق الألهية بأسلوب أخر .

وكما اتجه افلاطون الى التوفيق بين هرقليطس وبارمنيدس فى ربطه للعالم المحسوس بالعالم المعقول فكذلك نجده فى تيماوس أى أثنآء عرضه لنظريته الطبيعية يوفق بين أراء الطبيعيين الأوائل والفيثاغوريين وأتباع ديمقريطس وأراء الأطباء محاولا بذلك التوفيق بين الضرورة المادية وسلطة العقل ثم بين الواحد والكثرة وبين الثبات والحركة .

١ – يعرض أفلاطون فى هذه المحاورة لقصة تكوين العالم الطبيعى فيبين كيف ولد هذا العالم وكيف تم تنظيمه فى حقبة سابقة على الزمان تمكن فيها العقل من أن يخضع المادة المضطربة لسلطانه بحيث أمكن للعالم من أن يتحول من الفوضى الى النظام ، ذلك النظام الذى يستمد عناصره من المشاركة فى مثال الجمال بالذات [١] .

ويستند التفسير الطبيعى للعالم عنده الى عوامل ثلاثة رئيسية هى

---

(١) تيماوس ص ص ٣٠ ، ٤٨ .

الأركان التى يقوم بمقتضاها نظام العالم الطبيعى وهى : المادة أو الامتداد والمثل ثم الصانع ، فما هو أذن الدور الذى يلعبه كل عامل على حدة فى تشييد عالم الطبيعة : الصانع هو الذى يتدخل فينظم المادة ويركب منها نسقا طبيعيا جميلا يكون نسخة مقلدة عن نموذج أزلى ثابت هو المثل ، ويتار الشكل الكروى للعالم لأن الدائرة أكمل الأشكال ، ويدفع به ليدور حول نفسه فى مكانه . وأذن فالصانع ينظم المادة المضطربة محتذيا المثل [1] . وهذه المادة الأزلية هى خليط من المادة والمكان ، وليست هى الهيولا الأرسطية بل هى نوع من (القابل) receptacle الذى يكون على استعداد لقبول أى حركة وأى شكل من الأشكال ، ومن ثم فهذه المادة لايمكن لها بذاتها أن تتشكل وأن تتحد فيها الأنواع والصور المختلفة ، فهى تشبه كتلة الذهب التى يصنع منها الصانع أشكالا متعددة من الحلى ، وهى أيضا كالشمع الرخو [2] الذى يقبل كل صورة وكل ختم ، وهى كذلك كالطينة التى يستخدمها المثال فى صنع تماثيله وكالأناء عديم الرائحة الذى يستخدمه صانع العطور فى تركيب عطوره [3] .

وهذه المادة الرخوة تتشكل بحسب ما ينطبع عليها من صور تحاكى المثل الأزلية الثابتة ، فوجود الأشياء المادية أذن يتم عن طريق محاكاتها للنماذج المعقولة الازلية ، وتحدث تلك العملية - أى احتذاء الصانع للمثل - بطريقة رائعة لايمكن وصفها أو التعبير عنها . وهذه المادة الأزلية الرخوة - وهى ما نسميه بالقابل - يسميها أفلاطون « الأم » أما الأب فهو

---

(١) تيماوس ص ص ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٤٨ ، ٤٩ .

(٢) (م . س) ٥٠ جـ .

(٣) (م .س) ٥٠ .

« النموذج » وعنهما تصدر الطبيعة وتكون كمثل الطفل المولود أو الرضيع كما يسميها بعض الاسلاميين[1] .

وأذن فهذه – الأم – التى هى مصدر المواليد المحسوسة ليست التراب أو لهواء أو النار أو الماء ، وليست هى مما تتركب منه الأجسام أو تنحل اليه ، بل هى نوع من الوجود الذى تشوبه الفوضى ، إذ لا شكل له ، وهى أيضا خليط مضطرب على استعداد لقبول أى صورة أو هى المكان الذى يتسع لكل ما يولد[2] ، ولايمكن أن تكون هذه المادة الأزلية موضوعا لأى أدراك أو أى استدلال حقيقى كما لايمكن تبرير وجودها إلا بصعوبة ، أما كيف تشارك فى العقل فذلك أمر محير يصعب التعرف عليه . وعلى هذا فربما كان من المناسب أن نعتبرها نوعا من رؤى الاحلام ، مادامت لاتشغل حيزا محددا ثابتا يسمح لنا بتعيين مكانها فى الوجود أى باعتبارها موجودة بالفعل . وإذا كانت المادة الرخوة على هذا الحال أى كونها كالأحلام التى تستولى علينا أثناء النوم فأنها ستكون بذلك عائقا يمنعنا من التمييز بينها وبين الواقع الذى يبدو لنا فى حال اليقظة ، والذى يكون موضوع أدراك صحيح أو استدلال حقيقى ، والحقيقة أن الصورة أو الشبح المتغير لأى موجود لايمكن أن يشارك فى الوجود إلا إذا كان ثمت شىء أخر يظهر فيه ويكون قابلا له ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فأنه على الرغم من أن هذه المادة الأولية لاتشغل حيزا محددا ثابتا فى الوجود ، إلا أنها تشغل مكانا على أى حال لأنها امتداد ما ومعنى الامتداد يتضمن الأشارة الى المكان ، وإذن لابد للصورة المتغيرة من مكان أو قابل تظهر فيه ، وهذا المكان يبدو

---

(١) راجع مؤلفنا « أول الفلسفة الاشراقية » .

(٢) تيماوس ٥٢ ب .

كشرط ضروري لأدراك المحسوسات ، أو بمثابة الستار الذى تظهر على سطحه صور الحقائق المنعكسة على المرآة [1] .

وأذن فهذا العالم الطبيعى كان فى حالة اضطراب وفوضى Chaos أي فى حالة عماء بدون نظام أو عقل أو قانون ، وهذا أمر طبيعى بالنسبة لأي شيء يغيب عنه التدبير الإلهى .

هذا العالم هو « العماء » وهو « القابل ش وهو « المكان » وهو اللامحدود وهو الكثرة الخاصة وعدم الثبات ، والحركة المستمرة ، وهذه هى الحالة الأولية المبسرة التى كان عليها الوجود الطبيعى قبل أن يتدخل الصانع فينظمه محتذيا المثل ومستعينا بالصور والاعداد . ولكن كيف تم تركيب العالم الطبيعى باحتذاء المثل ؟ إن أفلاطون يرفض الفكرة القائلة بأن عالم الطبيعة يحاكى أنواعا جزئية أو مثلا مفردة معينة من بين عالم المثل ، بل هو يرى أن المحاكاة أو المشاركة تتم بين الطبيعة فى مجموعها وبين عالم المثل كوحدة متكاملة يسميها « الحى بالذات » وهو الأنموذج المعقول للعالم الحى فى جملته . فكما أن العالم المحسوس يشتمل على سائر أنواع الموجودات الحسية ، فكذلك العالم المعقول يشتمل على جميع نماذج المحسوسات .

٢ – أم الصانع ودوره فى محاورة – تيماوس – فإنه يرمز الى ما تتضمنه المثل من فعلية عليه وأثر تنظيمى ، إذ هى مصدر النظام الذى يسيغه الصانع على المادة المضطربة . ويتخذ هذا التنظيم الطابع الرياضى الذى نلمس فيه التأثير الواضح للمدرسة الفيثاغورية ، فعندما بدأ الصانع فى

---

(١) راجع : روس « نظرية المثل عند افلاطون » ص ١٢٦ .

تركيب جسم العالم أخذ نارا ليجعله مرئيا وترابا ليجعله ملموسا ، ووضع الماء والهواء فى الوسط ومن هذا الخليط تم تكوين العالم مع إضافة صور هندسية للامتداد ، ولكن هذه العناصر التى سبق أن تكلم عنها أنباذوقليس قبل أفلاطون ، ليست هى الحالة الأولية للمادة ، إذ أن هذه العناصر يمكن تحويل بعضها الى البعض الآخر ، فالماء إذا تكلثف صار ترابا واذا تخلخل صار هواء والهواء اذا اشتعل صار نارا ، والنار يمكن أن تعود فتصبح هواء ، والهواء كذلك يمكن أن يصبح ماء وهكذا ، فليست العناصر اذن مبادىء الأشياء ولكنها اقصى ما يمكن أن يصل اليه تنظيم المادة الرخوة بحركاتها الاتفاقية قبل أن يتدخل الصانع لتنظيمها . وقد اتحدت ذرات هذه العناصر حسب تشابهها فى الشكل ، التراب مؤلف من ذرات مربعة الشكل وهذا يفسر ثباته واستقراره ، والنار مؤلفة من ذرات هرمية الشكل كرأس السهم ، وأما الهواء فذراته مثمنة الشكل ، والماء ذراته ذات عشرين وجها .

وهذا الانتظام الأولى للعناصر يسمح للصانع بأن يركب الاحجام الهندسية بحسب الاشكال الخمسة المعروفة عند الافلاطونيين : الشكل الهرمى [1] ذو الاربعة أوجه ، والشكل المثمن الاوجه [2] والشكل ذو العشرين [3] وجها ثم المكعب [4] ، أما الشكل الخامس - وهو ذو الإثنا عشر [5] وجها - فإن أفلاطون يصرح بأن الصانع يستبقى هذا الشكل لكى يتم به طلاء الكون .

(1) Tetraedrique .
(2) Ocaebre .
(3) Leoaaedre
(4) Cube
(5) Dodecahone .

وإذن فالصانع يتناول المادة الرخوة بالتنظيم بعد أن تكون قد تعدلت من تلقاء نفسها على هيئة عناصر ، ومعنى هذا أن العناصر تؤلف مايشبه العلة الضرورية التى يرطبها الصانع بالعلل الألهية . وعلى هذا فإننا نرى العلة الألهية وقد ربطت بالعلة الألهية . ونعنى بالعلة الضرورية أنها الشرط الضرورى الذى تصل اليه المادة تلقائيا ، ويكون شرطا لوجود العالم المادى .

٣- النفس الكلية والنفوس الجزئية :

يرى أفلاطون أن العالم الطبيعى يجب أن يحصل على حركة دائرية منتظمة متصلة وأن يشارك فى الجمال الألهى ، ولهذا جعل الصانع للعالم نفسا كلية ، وقد ركب هذه النفس من الجوهر الآلهى البسيط المسمى بجوهر « الذاتية » والجوهر المسمس بجوهر الغيرية [(١)] ، إذ مزج الجوهوين فى فوقة بركان ، ثم أضاف الى هذا المزيج جزءا آخر من الجوهرين السالفين ، ثم جزأ هذا المزيج بحسب نسبتين رياضيتين : الأولى ١ ، ٢ ، ٤ ، ٨ أما النسبة الثانية فهى المتوالية ١ ، ٣ ، . ، ٢٧ ، ثم وحد بين هاتين النسبتين لكى يحصل على النسب الرياضية التى يتألف منها السلم الموسيقى، أو بمعنى آخر لكى يحصل على المبادىء الرياضية للغنم ، وكان الفيثاغوريون قد فسروا الوجود بأنه عدد ونغم ، والنغم هو بمثابة الصورة للوجود الطبيعى ، ومن الواضح اذن أننا نجد هنا تأثيرا فيثاغوريا أو استمرار للتفسير الفيثاغورى للوجود الطبيعى .

يستمر الصانع فى تشكيل هذا المزاج بحسب هذه النسب حتى يصل

(١) يلاحظ أن هذين الجوهرين يرجعان الى الاجناس العليا وقد أشار اليها أفلاطون فى محاورتى السفسطائى وفيليوس .

الى اتمام صنع النفس الكلية ، فتكون حاصلة على صور حركات العالم السماوى والعالم الارضى وخصائص كل منهما ، ثم يضع هذه النفس وسط السماء لكى تكون حالة فى جميع انحائها وتكون كدائرة تحتضن السماء في داخلها وتتحرك حركة دائرية حول نفسها بحيث تحيا حياة أزلية كلها حكمة طوال الزمان .

٤- أما الأجسام السماوية كالكواكب والشمس والقمر ، فإن الصانع بعد أن ركبها من النار وجعلها مستديرة الشكل مشتعلة بطبيعتها ، ووضعها فى الافلاك المعدة لها ، جعل لكل منها نفسا تحركها ، وصنع هذه النفوس السماوية الجزئية مما تخلف من المزاج الذى صنعت منه النفس الكلية .

ويرجع قياس الزمان الى حركات هذه الكواكب بعد أن تتصل بها النفوس المعدة لها ، فهى إذن مصدر تنظيم المواقيت الى سنوات وفصول وشهور وأيام ولهذا فإن أفلاطون يذكر أن الزمان قد ولد مع ميلاد العالم المحسوس عند اتمام صنعه بمعرفة الصانع ، وهذا الزمان هو الصورة المتحركة للأبدية التى يتصف بها العالم المعقول .

٥- وقد رأى الصانع وهو يحتذى فى صنعه النموذج المعقول ، أنه لكى يصبح التشابه كاملا بين هذا العالم المحسوس ونموذجه المعقول ، رأى أن يصنع صورا أربعة للأحياء وهى : الآلهة والطيور والاسماك والحيوانات الارضية . أما الآلهة فقد تم له صنعها إذ هم الكواكب السماوية الذين يتحركون حركة دائرية دائمة ، وقد أرجع أفلاطون آلهة الميثولوجيا اليونانية الى هذه الموجودات السماوية المصنوعة ، أى الكواكب ، ولهذا نرى رجال الاكاديمية يطلقون على هذه الكواكب أسماء آلهة الاوليمب، والواقع أن

افلاطون قد قصد بذلك ، التهكم والسخرية اللاذعة من أقوال الشعراء الذين يبالغون فى سرد أنساب آلهة الأساطير ، فأشار متهكما الى أنه من المستحيل عليه أن يرفض طلب انتساب هؤلاء الآلهة الى أصل آلهى ، وذلك على الرغم مما يحيط بنسبهم هذا من شك كبير !! فمادامو يزعمون أن هذا هو تاريخ عائلاتهم فأننا نضعهم حسب ما يقولون فى موضعهم الآلهى !!

ولما تم للصانع إتمام صنع هؤلاء الآلهة اتجه الى صنع أنواع الأحياء الثلاثة الباقية ، وقد ارتأى انه اذا صنعها بنفسه فأنها ستكون مساوية للآلهة فى تكوينها ، فوزع ما تخلف أخيرا من مزاج النفس الكلية على نفوس الكواكب وكلفها بصنع الأحياء المائتين وكشف لها عن القوانين المنظمة لعلاقات النفس بالجسم ، فهذه النفوس الجزئية ستحل فى أبدان معدة لها ، وإذا تمكنت بعض النفوس الجزئية من التحكم فى انفعالات أبدانها فأنها ستعود بعد الموت لتستقر فى الكوكب الذى هبطت منه ، أما النفوس الآخرى التى سوف تعجز عن مقاومة رغبات أبدانها فإنها ستحل فى أبدان نساء وحيوانات ولن تعود الى مستقرها الأصلى إلا بعد أن تنجح فى التغلب على أحاسيس أبدانها المضطربة الجامحة . أما الآجسام التى ستحل فيها النفوس فإن الآلهة أى الكواكب قد ركبتها من العناصر الاربعة بنسب مختلفة لكى يتم صنع العظام واللحم ، فتكون بمثابة ملجأ تأوى اليه النفوس وتدبره ، وقد وصنع الآلهة النفس الخالدة وبها دائرة جوهر « التغاير » ودائرة جوهر « الذاتية » وضعوها فى رأس الإنسان أى فى عضو كروى الشكل تقريبا مثل شكل السكون ، وقد أضاف الآلهة نفسا مائتة الى هذه النفس الخالدة ، وهذه النفس المائتة هى مصدر سائر الانفعالات

والإحساسات واللذائذ والآلام وتشتمل على جزئين : نفس غضبية وأخرى شهوانية ، ومقر هذه النفس المائتة فى النخاع الشوكى وهو عضو متصل بالمخ . والنفس الغضبية تشغل من هذا النخاع الجزء الواقع بين العنق والحجاب الحاجز ، ووظيفتها معاونة العقل على التحكم فى الانفعالات ، أما القلب وهو العضو الذى تلتقى عنده الشرايين والأودة – وهو بهذا مصدر للدم المنتشر فى الجسم – فهو الحارس المؤتمر بأمر النفس الغضبية ، فإذا ما صدرت اليه الأشارة من العقل عن طريق النفس الغضبية ، فإن حرارته تشتد حينما تشتد حدة الانفعالات ، أما الرئتان وهما ذات تكوين أسفنجى فتقومان بوظيفة التلطيف والتهدئة للقلب .

أما النفس الشهوانية فموضعها فى الجزء الأسفل من جذع الانسان حيث القوى الهضمية وذلك لكى تكون فى مكان بعيد عن مكان الوظائف العقلية فتنشط هذه الأخيرة فى هدوء . وتدرك النفس الشهوانية كل أفكار العقل عن طريق الكبد ، وهو محطة اتصال للمخ والمرآة التى تنعكس عليها أفكار النفس الخالدة ، والكبد هو مصدر الرؤى والأحلام أثناء النوم ، أما الطحال فهو الاسفنجة التى تمسح هذه المرآة وتزيل ما انعكس عليها من صور .

هذه هى مجمل أراء أفلاطون حول النفس والجسم . نجد فيها أراء طيبة وعلمية وفلكية تداولها علماء عصره وأطباؤه . ويختتم أفلاطون هذه المحاورة العلمية بالأشارة الى أنه لايمكن استمرار حفظ توازن النفس الى ممارسة الموسيقى والاستماع اليها كما يشير الى أن تنظيم الصانع النفس وللجسم هو صورة مصغرة للنظام الكونى الكبير ، وأن النفس إذا ما سيطرت على جسدها فأنها تخلد بالقدر الذى نسمح لها به طبيعتها الإنسانية ، أما

البحوانات والنبات فأنها وقد حصلت على نفوس دنيا أى شبيهة بالشهوانية -تتجه الى الارض وتندثر فيها بعد موتها ، بينما تتجه نفوسنا الى السماء كما أوضحنا .

هذا هو تفضيل تكوين العالم الطبيعى عند أفلاطون أشار اليه فى محاورات سابقة ، ثم أتم صياغته النهائية لقصة التكوين فى محاورة تيماوس التى كان لها تأثير كبير فى العصور القديمة والوسطى وفى مطلع العصر الحديث حيث تأثر بها جاليليو وغيره من علماء عصر النهضة .

الفصـــل الخامس

العالم المعقول

(تطور نظرية المثل خلال المحاولات)

تكلمنا فيما سبق عن تكوين العالم الطبيعى فى مذهب أفلاطون وأشرنا إلى الارتباط الأساسى بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات ، فيبقى إذن أن نوضح جوانب هذا العالم ومكوناته ، وقد تبين لنا أنه يتألف من وحدات معقولة هى المثل . فكيف إذن توصل أفلاطون الى تخطيط عالم المثل ؟ أو بمعنى آخر تسنى لأفلاطون وضع نظريته فى المثل ؟

يعيطينا أرسطو فى كتاب الميتافيزيق [1] صورة مختصرة لأصول نظرية المثل عند أفلاطون ، حيث يقول إن سقراط كان فى شبابه صديقا لأقراطيلوس وكان هذا الأخير تلميذ لهرقليطس ، ولذلك فقد عرف عن طريقه « مذهب هرقليطس » القائل بالتغير المستمر ، فالأشياء المحسوسة أذن فى تغير دائم ، ولذلك لايمكن أن تكون موضوع للعالم أو أساسا للحد . ومن ناحية أخرى كان سقراط يبحث عن الكلى فى الأمور الأخلاقية وكان أول من وضع التعريف المنطقى .

وقد ظل أفلاطون وفيا لتعاليم أستاذه سقراط – كما يقول أرسطو – ولكنه تأثر بالفيثاغوريين ، ولذلك فقد نقل هذا الكلى لأخلاقى وجعله موجودا ذا حقيقة متعالية فى عالم فوق المحسوسات . وإذن فالمعانى الكلية التى كانت فى المحسوس عند سقراط ، نجد أنها تفارق هذا المحسوس وتتخذ أسما خاصا هو « المثال » [2] ، ولما كانت هذه المثل متمايزة فى طبائعها

(١) مقالة ١ فصل ٦ .

(٢) Idea, Eidos .

المعقولة عن طبائع الموجودات الحسية وكانت مع هذا الأصول النموذجية لهذه الموجودات الأخيرة ، لذلك فيجب أن نقرر نوعا من العلاقة والارتباط بين المحسوس ونموذجه المعقول . وقد أبدع أفلاطون القول « بالمشاركة »[1] - مشاركة المحسوس فى أصله أو فى مثاله المعقول -هذه المشاركة هى نوع من الربط بين عالم الظواهر المتغيرة وعالم الحقيقة الثابتة ، أو هى بمعنى أخر ربط الكثرة بالوحدة . وقد بذل أفلاطون مجهودا كبيرا لكى يحل هذه المشكلة وهى علاقة الكثرة بالوحدة فى الوجود ، وسنرى أن المواقف التى يتخذها فى هذا الصدد خلال محاوراته تحدد معالم المذهب وتبين مراحل تطوره ، ويجب أن نشير أيضا من ناحية أخرى الى أن نظرية المشاركة ستصبح موضع الاهتمام المتواصل لأفلاطون خلال المحاولات ، حيث يتعرض لصعوباتها ويحاول الرد عليها ، وسنجد أنه يبقى أن هذه المشاركة هى المحاكاة التنفيذية[2] على رأي الفيثاغوريين ، وليست هذه المشاركة أيضا ذات مدلول مادى ، إذ لايعقل أن يشارك محسوس فى معقول مشاركة مادية مع اختلاف طبيعة كل منهما .

والواقع أن نظرية « المثل » لم تتخذ صورة نهائيا فى أى محاورة فى محاورات أفلاطون ، بل نجدها تتعدل تدريجيا خلال هذه المحاورات ، وذلك نتيجة للمناقشات والاعتراضات الموجهة اليها ، ومحاولة أفلاطون تثبيت دعائم النظرية فى مواجهة المعترضين . ولهذا فإن الدراسة الصحيحة لهذه النظرية يجب أن تقوم على أساس تطورى ، تتناول النظرية منذ وضعها كمفرض أولى فى محاورة أقراطيلوس ، ثم تبين كيف تحددت معالمها فى فيدون والجمهورية - على التوالى - وكيف تأزم الموقف بعد ذلك نتيجة

(1) Participation, Metexis .
(2) Imitation of numbers, Mimesis .

الاعتراضات العنيفة فى بارمنيدس ، حيث نشهد بداية التحول الذى ستتضح معالمه فى فيليبوس ويكون أساسا صالحا للدلالة على صحة ما ينسب لأفلاطون من أراء شفوية كما سنرى فى الفصل القادم .

١- نظرية المثل فى محاورة اقراطيلوس :

يلاحظ أن أول أشارة الى هذه النظرية كان فى محاورة أقراطيلوس ، ذلك أن سقراط يصرخ بأن الأشياء لها حقيقة ثابتة ، وأننا لايجب أن نسلم بأن هذه الأشياء التى نحس بها أو نعانيها فى الوجود الخارجى لاتستند فى وجودها الى ما نحصل عليه منها من صور تجاربنا الحسية فقط ، أو من الأسماء التى نطلقها عليها ، أى أنه يريد أن يقول أن معرفتنا للمحسوسات ليست معرفة شخصية نسبية كما يقول بروتاغوراس مثلا ، إذ أننا لايمكن أن نصل الى معرفة تامة إذا كانت موضوعاتنا حسية متغيرة وتختلف باختلاف الشخص العارف لها ، فيجب إذن – لكى نصل الى العلم – أن نفترض أن موضوعات المعرفة تستند الى حقائق ثابتة ، فيجب على هذا النحو « خير بالذات » و « جمال بالذات » و « حق بالذات » أى توجد حقائق لاتخضع للتغير أو التحول ، ولا تصدر عن الأشياء الأخرى ، هذه الحقائق هى دعائم معرفتنا [١] .

ويلاحظ على هذه المحاولة الأولية فى عرض النظرية وفى أثبات المثل أنها محاولة تقوم على المنهج الفرضى ، فلكى نصل الى معرفة ثابتة يقينية يتعين أن نفترض أولا – ثبات موضوعات المعرفة وعدم تغيرها ، ومن ثم فإننا سنتجه الى افتراض وجود حقائق فى ذاتها هى أصول للموجودات

(١) أقراطيلوس ص ص ٤٣٩ – ٤٤٠ أى الى نهاية المحاورة .

الحسية المتغيرة . ويحاول أفلاطون فيما يلى من المحاورات أثبات هذا الفرض والبرهنة عليه .

٣- محاورة فيدون :

يذكر لنا سقراط فى هذه المحاورة كيف أنه بعد أن حاول تفسير الظواهر بالعلل المادية شعر فى بادىء الأمر بما يشبه الاقتناع بهذه المواقف، ولكنه ترك هذا التفسير المادى واتجه الى تفسير انكساغوراس ورأيه فى « العقل » ثم انتقل من رأى انكساغوراس إلى القول بالمثل والتدليل على أنها حقائق الأشياء .

يقول سقراط [١] « عندما كنت شابا يافعا كنت مولعا أشد الولع بهذا النوع من المعرفة الذى يطلق عليه اسم « البحث فى الطبيعة » ، فقد وجدت فيه روعة لاتضاهى . فبواسطته يمكن معرفة علل كل شيء ، تلك العلل التى تأتى الأشياء بسببها الى الوجود ثم تختفى أو تستمر فى الوجود . ولكنه حدث فى مرات عديدة أنى برمت بمثل هذه الأبحاث .. فهى تشير الى أن الحيوانات مخلوقة من خليط من الحار والبارد ، وأن الدم والهواء والنار هى مصدر فكرنا ، وأن المخ هو مصدر الأحساسات المختلفة ، وأما المعرفة فهى ترجع إلى الذاكرة وإلى ما يصدر عنها من أحكام ... ... وقد انتهيت الى رأى بهذا الصدد وهو أنه قد ظهر عجزى وعدم استطاعتى الاستمرار فى مثل هذا البحث » .

ويستطرد أفلاطون في الكلام على لسان سقراط قائلا [٢] « ولكنه

---

(١) فيدون ص ٩٦ وما بعدها .

(٢) (م . س) ص ص ٩٧ - ٩٨ .

حدث ذات يوم أن سمعت قارئة يقرأ فى كتاب قيل أنه لانكساغوراس ، وكانت فيه هذه العبارة « العقل هو الذى ظم الاشياء وهو علة كل شىء » وقد كان « القول بعلة كهذه مصدر فرح لى » ويقول أنه قد تراءى له أن العقل على هذا النحو يمكن أن يكون علة كلية ومنظما يحقق النظام الكلى ويكون علة ظهور الاشياء فى الوجود واختفائها . يقول سقراط بهذا الصدد « أن هذه التأملات قد بعثت فى نفسى الراحة والطمأنينة . إذ خيل إلى أننى اكتشفت الرجل الذى يعلمنى العلة المعوقلة » ولكنه – أى سقراط – لم يلبث أن شعر بالخيبة حينما تابع القارىء قراءته لكتاب انكساغوراس ، إذ وجد المؤلف يترك العقل جانبا ولايوجه اليه العناية الكافية ، فلايستغله فى تفسير ظهور الأشياء واختفائها ، بل يعود الى تفسيرها بالهواء والأثير والماء وتفسيرات أخرى من نفس النوع ، وغاية فى الشطط ، الأمر الذى دعاه – أى سقراط – الى انتقاد انكساغوراس قائلا : إن إطلاق لفظ العلل الحقيقية غير مرتبة ولامنقسمة . إذ هى ذات طبيعة روحية ولها ذاتيتها وطبائعها الخاصة وهى صور أو مثل يربط بينها الخير ويحفظ وجودها [1] . فالمثل إذن هى العلل الحقيقية وهى الأصول الأولى للأشياء ، يقول سقراط : « أنه قد بدأ لى منذ هذه اللحظة أنه من اللازم أن الجأ الى « المثل » وأن أحاول تفسير حقائق الأشياء بها [2] .

وإذن فوجود المحسوسات يتأكد عن طريق مشاركتها فى حقائق معقولة أى المثل [3] ، فإنه بمشاركة الأشياء الجميلة فى مثال « الجمال » تصبح

---

(١) (م . س) فقرة ٩٩ د .

(٢) (م . س) فقرة ٩٩ جـ .

(٣) (م .س) ص ١٠٢ .

الأشياء جميلة ، وبمشاركة الأشياء لكبيرة فى مثال « الكبير » تصبح الأشياء كبيرة ، وبمشاركة الاثنين فى « الاثنينية » تصبح الاثنان عددا مؤلفا من وحدتين ، وبمشاركة الواحد فى « الوحدة » يصبح هذا الواحد غير متكثر .

وعلى هذا فليست هناك أي طريقة لإيجاد أى شىء إلا بأن يشارك هذا الشىء فى ماهيته المعقولة أى فى مثاله . فالمشاركة إذن هى الأسلوب الوحيد الذى يربط بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات أى المثل . ولكن هذه المشاركة ستكون من أهم صعوبات المذهب التى تترجم عنها أزمة محاورة بارمنيدس ، إذ كيف يتسنى لنا ربط المحسوس بالمعقول وكل منهما له طبيعة مغايرة للآخر . ولايمكننا أن نفسر المشاركة ماديا لأختلاف الطبيعتين ، وهى أيضا لايقصد بها المحاكاة . وإذن فسيظل الانفصال مطلقا وتاما [2] بين المحسوس ومثاله .

٣- محاورة الجمهورية :

نجد أن تناول أفلاطون لنظرية المثل فى الجمهورية قد نضج بعض الشىء عن المحاولات الأولى ، وتحددت معالم النظرية بعد العرض المبدئى فى أقراطيلوس ، ثم التطور الذى لاحظناه فى فيدون والذى انتهى بنا إلى افتراض وجود علل ثابتة للظواهر الحسية هى مكونات العالم العقلى أى المثل . وفى الجمهورية يقرر أفلاطون الحقيقة دون مناقشة فيقول : إن هناك مثالا لكل مجموعة من الأشياء تحمل أسما واحدا [3] وعلى قمة هذه المثل

---

(١) (م . س) ص ١٠٢ .

(2) Korista .

(3) We suppose an Idea to exist, when we give the same name to many separate things' Rep. x. 596. A .

يوجد الخير بالذات الذى لايمكن أن يدرك إلا بالحدس [1] فلايقبل التعريف المنطقى وعلى ذلك فالجدول يقف عند حدود العالم المعقول مادام الخير لايخضع لأى فحص منطقى فهو شمس العالم المعقول [2] وأساس الموجودات ، تصل اليه النفس فى رحلتها الصاعدة ، وتستمد منه الموجودات خيريتها . ونلاحظ أن تشبيه الخير بالشمس سيكون له صدى كبير فى الأفلاطونية المحدثة وعند فلاسفة الأشراق من المسلمين فيما بعد .

٣- محاورة بارمنيدس :

تعتبر هذه المحاورة أكثر محاورات أفلاطون تعقيدا وهى مشوبة بالطابع الجدلى الإيلى كما نجده عند بارمنيدس ، وزينون وتتضمن جملة من الاعتراضات الإيلية على نظرية المثل كما هى معروضة فى فيدون والجمهورية . ويلاحظ أن هذه الانتقادات توجه الى نظرية أفلاطون فى المشاركة فحسب ، ذلك أن الإيليين يقبلون كأفلاطون وجود حقائق معقولة ثابتة . بينما نجد زينون ينفى الكثرة ويثبت الوحدة المطلقة ، نجد أن أفلاطون مع أثباته لهذه الوحدة يحاول فى نفس الوقت أن يجد علاقة بين الوحدة والكثرة ، وهذا هو الموضوع الرئيسى لمحاورة بارمنيدس .

وإذن فبارمنيدس تصوير للأزمة التى عاناها فكر أفلاطون بصدد نظرية المشاركة ، وتدور مناقشاتها حول صعوبات هذه النظرية كما يعرضها أفلاطون فى فيدون والجمهورية ، وسنجد محاولات لحل هذه الصعوبات فى محاورة السفسطائى .

تتألف هذه المحاورة من جزئين متمايزين كل التمايز ، ففى الجزء

(١) (م) الكتاب السادس ٥٠٧ ب ، ٥٠٩ ب .

الأول منها يحشد أفلاطون الانتقادات الموجهة إلى النظرية ، ويناقش صعوبات المشاركة التى انتهى إليها سقراط ، ثم يبين أن العالم المحسوس سيكون فى انفصال تام عن العالم المعقول ، إذا لم نصل الى حل لهذه الصعوبات . وأما الجزء الثانى من المحاورة فهو مجموعة تمرينات جدلية وصورية خالصة ذات طابع تعليمى ، يبدو لأول وهلة أنه منقطع الصلة بالجزء الأول من المحاورة ، ولكنه فى الواقع اعتراض خطير على نظرية المثل واستمرار للاعتراضات الموجهة اليها فى الجزء الأول من المحاورة .

١ - الجزء الأول من المحاورة :

يلاحظ أن جميع المتحدثين فى المحاورة يسلمون مبدئيا بوجود المثل ولايعترضون على ضرورة مشاركة المحسوس فى المعقول ، ولكنهم يعجزون على أدراك الكيفية التى تتم بها هذه المشاركة ويذكرون الصعوبات التى تنشأ عن ذلك ، وتنحصر هذه الصعوبات فى خمس رئيسية .

الصعوبة الأولى : يقرر سقراط دون اعتراض أن الأشياء المحسوسة التى تشارك فى المثل هى فى نفس الوقت متشابة وغير متشابهة فيما بينها ، وهى واحدة وكثيرة ، فسقراط كثير لأنه يمكن التمييز فيه بين جهات مختلفة كاليسار واليمين والأمام والخلف والأعلى والأسفل ، وهو أيضا مؤلف من أعضاء مختلفة ، بينما نجد من ناحية أخرى أنه شخص واحد يتميز بطابع خاص وفردية معينة ، ويمكن الأشارة اليه سبعة أشخاص آخرين ، فإذا سلمنا بأن سقراط واحد وكثير فى نفس الوقت . فيجب أن نقرر أيضا أن « الوحدة بالذات[1] » تشارك فى « الكثرة بالذات » وأن هذه كلها تشارك فى

(١) للوجود بالذات Ousia, ontos on .

الإنسان بالذات » أو فى مثال لمحسوس آخر . ويتساءل سقراط أيضا - انسياقا مع هذا الاتجاه - عما إذا كان من الممكن القول بأن « السكون بالذات » يشارك فى « الحركة بالذات » ؟ .

هذه هى الصعوبة الأولى التى أدركها سقراط وهى تدور حول استحالة المشاركة بين المثل فسها أى تداخلها [١] فيما بينها ، فمادمنا نقرر أن عالم المثل هو الصورة المعقولة للعالم المحسوس وأنه يجب أن يشتمل على نماذج لكل مافى هذا الأخير من موجودات ورضافات فيجب إذن أن توجد فيه صور للارتباطات أو للعلاقات الموجودة بالفضل بين المحسوسات ، أو تلك العلاقات الموجودة بين حالات المحسوس الواحد نفسه ، فإذا كان المحسوس واحدا وكثيرا فى نفس الوقت ، وكانت الوحدة والكثرة مظهرين لشىء واحد ، وجب أذن أن نجد فى العالم المعقول ارتباطا ، أى علاقة مشاركة بين مثال الوحدة ومثال الكثرة حتى يمكن تفسير إرتباطهما فى موجودات العالم المحسوس [٢] .

هذا هو مضمون الاعتراض الذى يقف أمامه سقراط حائرا ليستطيع أن يتقدم خطوة واحدة فى سبيل الحل ، وستتكرر المحاولة فى السفسطائى مرة أخرى حيث يحاول سقراط أن يتخلى هذه الصعوبة بتقديم صيغة جديدة للنظرية .

الصعوبة الثانية : يوافق بارمنيدس سقراط على أن هناك مثلا مفارقة تماما عن كل ماهو محسوس . وهى الحق والخير والجمال ، ولكن بارمنيدس يعود فيتساءل عما إذا كانت توجد حقا مثل الأشياء محسوسة

(١) Communication of Ideas - راجع القسم الخاص بمحاورة السفسطائى (م .ب.) .

(٢) بارمنيدس فقرة ١٢٩ أ .

مركبة كمثال الإنسان ؟ ، وهل توجد أيضا مثل للأشياء الحقيرة كالوحل والأظافر والشعر ؟ ولكن سقراط يتهرب من الرد المباشر ويكرر تأكيده الذى سبق أن ذكره فى فيدون بأنه توجد مثل للأشياء العالية الشريفة وحدها . ولكن بارمنيدس يرد عليه قائلا :

« حينما تتقدم بك السن ياسقراط وتستولى عليك الفلسفة ، سيختفى هذا التردد ستقرر أن لكل من الأشياء فى العالم المحسوس مثالا فى العالم المعقول »[1] .

الصعوبة الثالثة : هذه الأشياء التى تشارك فى المثل ، هل تشارك فى المثل كلها أو فى جزء منها ؟ أو بمعنى آخر هل المحسوس يشارك فى مثاله كله أو فى جزء من هذا المثال ؟ فاذا كانت الأشياء تشارك فى المثال – وهو مفارق لها – فيصبح متكثرا بسبب مشاركة الكثرة فيه .

ويقدم سقراط حلا لهذه الصعوبة فيشبه المثال بضوء الصباح الذى يشرق على الأشياء كلها دون أن يتكثر أو يبطل أن يكون ضوءا واحدا . فالمثال فى نظره مثل الضياء الذى تشارك فيه المحسوسات التى ينطبق عليها ، كما تنعم الموجودات بضوء الصباح الذى يشرق عليها جميعا[2] . ولكن هذا التشبيه لايعجب بارمنيدس وتعود الأزمة الى ما كانت عليه .

الصعوبة الرابعة : إذا نظرنا إلى المشاركة واعتبرناها مجرد مشابهة بين المحسوس ومثاله ، فتكون المثل إذن نماذج ، والأشياء المحسوسة نسخا لها ، ولكن إذا كانت هذه النسخ مشابهة للنموذج فيجب أن يوجد مثال آخر

---

(١) (م .س) فقرة ١٣٠ جـ .

(٢) (م) فقرة ١٣١ ، ١٣٢ د .

لتشارك فيه النماذج والأشياء المحسوسة ، ويكون هذا المثال النموذج المشترك لها ، وأيضا يجب وجود مثال ثالث ورابع الى مالا نهاية [1] . وهذا هو اعتراض « الرجل الثالث » [2] الذى سيشير إليه أرسطو فيما بعد .

الصعوبة الخامسة : هذه المثل التى وصفناها لن تكون بحال موضوعات للمعرفة ، فهى ليست نفوسنا لأنها موجودات فى ذاتها ، وإذا كانت بعض المثل تتضمن علاقات مشتركة فيما بينها ويتحقق ذلك فى تضايف ماهياتها ، فلا يستلزم ذلك أن تشتمل الأفكار الموجودة لدينا عنها نفس هذا التضايف . وكذلك فان هذه الأفكار التى توجد فى نفوسنا - وقد تكون مسماة بأسماء المثل - لن يكون بينها وبين مثلها فى الخارج علاقة ما ، « فمثلا رجل ما عبد لسيد ما ، وهذا السيد بدوره هو أيضا رجل ، فليس العبد عبدا لسيد بالذات ، بل أنه عبد لرجل ما لايمكن أن يتصف بصفة السيادة الا إذا كانت هناك صفة تقابلها ويتصف بها العبد وهى صفة العبودية ، وفكرة السيادة بالذات لايمكن أن توجد إلا بعد معرفتنا لفكرة العبودية بالذات ، فهل يجب إذن أن يوجد مثال للسيادةومثال أخر للعبودية لكى يستطيع ذهنى أن يدرك علاقة العبد بسيده ، مادمنا نقرر أن هذه العلاقة زيادة على أى علاقة بين رجل ورجل ؟ » .

وكذلك الحال فيما يختص بالعلم ، والعلم بالذات لايمكن أن تكون له موضوعات غير الموجودت بالذات ولكننا اذا لم نقم وزنا للعلاقة بين الموجودات الخارجية وبين نفوسنا ، ثم بين المثل وبين نفوسنا ، ثم بين النفوس بعضها مع البعض الآخر ، فإن العلم الإنسانى لن يكون له موضوع

(١) (م . س) فقرة ١٣٢ د regressus sd infinitum . .

(2) Tritos Authropos .

آخر ، سوى الأفكار الموجودة فى نفوسنا ، ثم بين المثل وبين نفوسنا ، ثم بين النفوس بعضها مع البعض الأخر ، فإن العلم الإنسانى لن يكون له موضوع آخر ، سوى الأفكار الموجودة فى نفوسنا ، وسيكون من نتيجة ذلك أن تنطوى النفس على ذاتها ، وألا يدرك الفكر الإنسانى أى شىء بالذات ، كالجمال أو الحق ، ولا أى مثال آخر . وينتج من هذا أيضا أن المعرفة الحقة أو معرفة الأشياء بالذات ستوكل فقط الى الآلهة . ومن ثم فان هؤلاء الآلهة لن يتمكنوا من معرفة الإنسان وأفراده وكذلك معرفة الجزئيات ، وبالتالى لن تكون لهم أى سلطة على البشر حيث أنهم سوف لايعرفون شيئا عن أفراد الإنسان ولقد ذهل سقراط حين واجهه بارمنيدس بهذه النتائج ، لأنه تصور مقدار ما تؤدى اليه هذه الفكرة من إلحاد . ويشير أفلاطون فى نهاية هذه المشكلة الى أنه ليس من العسير على من تشبع بالعلم الإلهى أن يتخطى هذه المشكلة .

وتوجد مشاكل كثيرة أخرى أثارها أفلاطون فى الجزء الأول من بارمنيدس وكلها تدور حول المشاركة .

الجزء الثانى من المحاورة :

عندما أحس سقراط بعجزه عن أدراك حقيقة المشاركة ، وكيف يمكن أن تكون المثل واحدة وكثيرة ، متشابهة وغير متشابهة – فى هذه اللحظة التى لم يبق عندها من إنتقاد على نظرية المثل لم يورده بارمنيدس – يتقدم هذا الأخير للأخذ بيد سقراط ، فيعدم له المنهج الفرضى ، وذلك لكى يخرجه من هذه الأزمة ، وهذا المنهج – كما سبق أن ذكرنا – يتلخص فى أن نضع أولا مثالا كمثال الواحد ونفترض أنه موجود ثم نحدد بدقة ما يترتب على وجود هذا المثال من نتائج ، ثم لانقتصر على البحث عن هذا

المثال وحده ، بل نبحث بعد ذلك فى الاحتمالات الممكنة لو افترضنا انه موجود . وفى هذه الحالة نجد أمامنا ثمانية فروض يمكن تلخيصها فى أربعة :

١- إذا كان الواحد موجودا فما نتيجة ذلك - أولا : بالنسبة لذاته - ثانيا : بالنسبة للأشياء الأخرى .

٢- إذا كان الواحد غير موجود فما نتيجة ذلك - أولا : بالنسبة لذاته - ثانيا : بالنسبة للأشياء الاخرى .

ومجموع هذه الفروض وما يترتب عليها هو موضوع الجزء الثانى من المحاورة ، لتناول على سبيل المثال النتائج المترتبة على الفرض الأول : إذا كان الواحد موجودا . يترتب على ذلك أنه يجب أن نسلم بأنه ليس متكثرا ، وليس مؤلفا من أجزاء وليس هو « كلا » مشتملا على جهات متعددة ، وأنه ليس محدودا ولا مبدأ له ولانهاية ولا وسط . فهو لامحدود ولامتناهى ، لاشكل له ولا مكان ، وهو ليس فى حركة أو سكون بل هو واحد خالص فى ذاته ، غير متضمن للثنائية . ولكن هذا الفرض أيضا يدلنا على أن الواحد موجود ، فكأننا نضيف فكرة الوجود الى الواحد - كما يبدو - وهنا تنشأ فكرة الغيرية (غير الشيء) أى أنه يصبح لدينا الواحد وغيره ، وبذلك تتحق الثنائية [١] وتنشأ عن هذا ثلاث وحدات : الواحد ، والوجود ، والثنائية . فهناك إذن ثلاثية [٢] وهذا هو التكثر .

وتنتهى المناقشة فى الجزء الثانى من المحاورة الى نتائج منها :

١- أن المثل لايمكن أن تكون مفارقة كل المفارقة ، لأنها اذا كانت

(1) Dtad .
(2) Triad .

تامة المفارقة فلايمكن أن يوجد بينها وبين الاشياء أى علاقة مشاركة ، وعلى هذا يجب التسليم بأن المثل لابد وان تتضمن ما يجعلها قريبة من طبائع الأشياء دون أن تشتمل على أى مدلول مادى .

٢- يتبين لنا أيضا أنه يمكن أثبات وجود الكثرة من وجود الوحدة ، وأن هناك نوعا من الارتباط فى التصور وفى الوجود بين الواحد والكثير ، وهذا ما يسمح بقيام مشاركة بينهما أو بمعنى آخر قيام مشاركة بين المثال والمحسوس ، أى بين عالم الحقيقة وعالم الظواهر » .

٣- نبين لنا أيضا خلال المحاورة أن المثل يجب أن تكون للأشياء جميعا : للحقير منها وللعظيم دون إستثناء وإلا انهار المبدأ الذى أقمنا عليه العالم المعقول .

وفى ختام كلامنا عن هذه المحاورة نورد رأى أحد المؤرخين الذين تناولوها بالدراسة والتحليل ، وهو « جال فال » فهو يقول [١] : « إن محاورة بارمنيدس تنبهنا الى أنه يوجد نطاق أو مجال انتشار للواحد المتكثر ، وهذا المجال يقع بين الواحد والعدم المطلق ، وتختص محاورات اسفسطائى وفيليبوس وتيماوس بالبحث عن هذا المجال الذى يتقابل فيه المثال فى حركة مع الوحدة المتكثرة ...

محاورة السفسطائى :

تبحث هذه المحاورة فى ربط المثل بعضها بالبعض الآخر ، أو ما يسمى بمشاركة أو تداخل المثل فيما بينها ، وهذا هو الهدف الذى أشارت اليه محاورة بارمنيدس ، ولم تقدم لنا حلا واضحا بصدده . وتعتبر محاورة

(١) راجع جان فال « دراسة حول بارمنيدس » ص ٢١٢ .

السفسطائى محاولة منطقية يعرض فيها أفلاطون للأجناس العليا للوجود كالحركة والكون والوجود ، وينتهى من بحث هذه الأجناس الثلاثة الى اكتشاف جنسين آخرين هما « ذات الشيء » «وغيره » أو الذاتية والغيرية . وهذه الاجناس خالية من كل محتوى مادى ، ويمكن أن يحمل بعضها على بالبعض الأخر ، وهذا هو تفسير مشاركتها بعضها للبعض الأخر . وإذن فهذه الأجناس هى المثل الافلاطونية الحقيقية كما يعرضها أفلاطون فى « السفسطائى » .

ولكننا يجب أن نوضح كيف انتهى الى اثبات فكرة مشاركة المثل بعضها للبعض الآخر ؟ بدأ أولا بتحليل دقيق لفكرة الوجود ، فاستعرض أراء الفلاسفة حول تعريف الوجود وانتهى إلى تقرير استحالة تعريف الوجود تعريفا جامعا مانعا إذا كان منفصلا عن الأشياء الموجودة ، ثم هو يرد بعد ذلك على الذين يقولون إن الوجود « مثل معقولة ثابتة » ، ويظهر أن افلاطون ينتقد هنا أراءه السابقة فى مينون وفينون والجمهورية ، وهو يرد أيضا على هؤلاء الذين يلحقون الوجود بالأجسام . وينتهى نقده هذا الى فكرة جديدة تقابلها لأول مرة فى السفسطائى وهى ما يسميه « بالوجود الكلى » هذا الوجود الكلى الذى يتضمن العقل والنفس والحياة » ويتضمن تبعا لذلك الحركة ، وإذن فهذا الموقف هو استمرار لمناقشات سقراط فى بارمنيدس ، وأفلاطون يشير بوضوح ودون التواء أو غموض – إلى استحالة التفكير فى الوجود وحده فى ذاته دون ربطه بالحدود الأخرى – وهذا ما يكشف لنا عن ضرورة إقرار مبدأ المشاركة أو التداخل بين الحدود أو الأجناس العليا أى المثل : كالوجود والحركة والسكون ، كما أوضحنا فى مستهل الكلام عن هذه المحاورة ، ذلك أن الفكر لايمكن أن يدرك عناصر

منفصلة متباعدة بل يدرك دائما « خليطا » . فموضوع الفكر إذن هو كاللفظ المركب من حروف علة وحروف ساكنة . وكالموسيقى التى تتألف من أصوات حادة وأخرى غليظة ، .فهو أيضا مؤلف من تصورات مرتبط بعضها بالبعض الآخر على هذا النحو . ولاشك أن أى محاولة لتعريف هذه التصورات وهي منفصلة بعضها عن البعض الأخر - دون إعتبار لوجودها مرتبطة فيما بينها بالفعل - ستؤدى حتما الى نتيجة سلبية شبيهة بتلك التى أنتهت اليها محاورات سقراط السابقة التى تقوم على تعريف العناصر كل على حدة . والنتيجة التى تيتخلص من هذه المناقشة هى أنه لايمكن إدراك أى تصور منفصلا عن العلاقات التى تربطه بالتصورات الاخرى . وهنا نجد نوعا أخر من الجدل ، فالجدل هنا هو الفن الذى يعطى لنا القوانين التى يقوم على أساسها « خليط التصورات » كما يعطى لنا علم الموسيقى قواعد تألف الألحن ، وهذه الطريقة الجدلية التى يتبعها أفلاطون فى السفسطائى تختلف عن طريقة محاورةالسياسى .

المحاورة الأخيرة على القسمة الثنائية [1] فيقول مثلا : أن علم السياسة من العلوم تنقسم الى قسمين : علوم غايتها المعرفة فحسب وعلوم غايتها الناحية العملية والسياسة تدخل فى القسم الأول ، وعلوم المعرفة تنقسم بدورها الى قسمين : علوم وصفية وعلوم أحكام ، والسياسة تدخل تحت القسم الأول ، ويستغرق التقسيم من مرحلة الى أخرى الى أن نصل الى علم السياسة ، أى أن السياسة علم غايته المعرفة وهو أيضا علم وصفى .

---

(١) محاورة السياسى . تمرينات القسمة الثنائية فقرة ٢٥٨ جـ ، ٢٦٧ جـ ونجد أيضا تمرينات أخرى للقسمة الثنائية فى محاورة السفسطائى فقرة ٢١٨ ، ٢٣١ جـ .

فما العلاقة إذن بين الجدل كما نجده فى السفسطائى ، وهو فن تركيب الخليط ، والجدل كما نجده فى السياسى كفن القسمة ؟ وسنقدم لنا محاورة فيليبوس الإجابة على هذا التساؤل حيث يتحقق الارتباط بين هذين النوعين من الجدل ، فسيتضح لنا فى هذه المحاورة كيف أن فن تركيب الأخلاط أو المثل يأتى كنتيجة للتصنيف والتقسيم الى أنواع ، وعلى هذا فقد أمكن الجمع فى الخليط بين هذين النوعين من الجدل .

٦- محاورة فيليبوس :

فى مستهل هذه المحاورة يثير فيليبوس مشكلة أخلاقية عن اللذة ويرى أنها خير كل موجود ، فيرد سقراط قائلا إن الحكمة هى خير كل موجود ، ويقول عن اللذات أنها تتفاوت . وبعد هذه المقدمة تنتقل المناقشة فجأة الى الجانب الميتافيزيقى عن الواحد الكثير - فيسأل بروتاخوس سقراط أن يوضح له هذه المسألة ، فينفى سقراط أولا الفكرة القائلة بإجتماع الاضداد وتداخلها فى الشيء الواحد ويشير الى أن هذه الفكرة تعطل التفلسف (العلم) ويرى - على العكس من ذلك - ان الواحد هو الوحدة المتناسقة التى لاتشتمل على أية أضداد . تلك الوحدة التى نجدها فى الإنسان وفى الشيء الجميل والشيء الخير . ويستطرد فى بحث موضوع الواحد والكثير والعلاقة بينهما ، ويرى انها يمكن أن تكون على أو جهات ثلاثة :

أولا - أما أن يطابق الواحد أو المثال صفاته .

ثانيا - أو تكون المطابقة بين الواحد والأفراد التى تنطوى تحته ،

فينقسم المثال إلى أجزاء .

ثالثا - أو أن المثال ككل يطابق أفراده الكثيرين كل على حدة ، ومعنى ذلك أن المثال سيتضاعف وسيكون فى كل محسوس ، فيكون هناك من المثل بقدر عدد المحسوسات .

وقد رفض أفلاطون الفرضين الأول والثانى فى الجمهورية ، يبقى اذن الفرض الثالث ، ولكن هذا الفرض يثير صعوبات اذ يصبح من المستحيل أن نطبق المثال على عدد لامتناه من الافراد فتتعدد جوانبه ، وقد قلنا أن المثال واحد أزلى ، وهؤلاء الافراد ينتمون الى عالم الظواهر المتغيرة ، فكيف يمكن اذن أن نحتفظ بوحدة المثال - هذه الوحدة - التى لاتتضمن تكثرا ؟ كيف يمكن التسليم بأن الواحد وهو المثال يمكن أن يوجد فى نفس الوقت فى ذاته وفى عدد لايحصى من الأفراد ؟ فى هذه اللحظة يصل سقراط الى مأزق ويحس بأن الحجج الفلسفية لن تقدم له العون لكى تخرجه من هذا المأزق ، فيتجه الى الآلهة مبتهلا متوسلا اليها أن تكشف له عن « أن الشيء الذى يقال أنه موجود فى لحظة ما ، يتضمن الواحد والكثير فى نفس الوقت ، ويشتمل فى طبيعته على مبدأين هما « المحدود واللامحدود » . وبعد هذا الكشف يستمر فى بحثه فيتناول أى شيء موجود ويحاول أن يبحث عن « مثاله » ثم يبحث عن المثل التى يرتبط بها هذا المثال ، وهكذا حتى يصل الى الكشف عن جميع المثل التى تترتب بين الواحد وجميع المحسوسات . وينتهى الى أن المثال واحد وكثير فى نفس الوقت ، هذا المثال يشبه الحكمة واللذة ... إذ كل منهما واحد وكثير فى نفس الوقت ، فاللذة واحدة لأنها لذة ، هى أيضا كثيرة من حيث أنواعها ، فهناك اللذة التأملية واللذة البوهيمية . ولما كان من غير الممكن القول بأن

اللذة وحدها أو الحكمة وحدها هى الخير ، كـان من الضرورى أن نقول بأن الخير خليط منهـما معا ، وهـذا الخليط اسمى من كل منهـما على حدة ، وإذن فالمثال خليط ، والخليط [1] هو مجمـوع عنصرين أحدهما غير محدود ، والغير المحدود يشتمل على الضدين ولايمكن تعريف أحدهما بدون الأخر ، فمثلا حينما نقول أن هذا الشىء أكثر حرارة ، ففى ذهننا أن هذه المقابلة حاصلة بين شىء أكثر حرارة وشىء آخر أقل حرارة ، ونحن نسمى فى اللغة الشىء الأقل حرارة باردا والأكثر حرارة نسميه حارا ، وربما كان الشىء البارد يعتبر حارا بالنسبة لشىء آخر أعلى منه حرارة فيكون باردا وحارا فى نفس الوقت ، والبارد ضد الحار ، واذن فالشىء الواحد يشتمل على الاضداد ، والحار البارد وغيرهما حدود إضافية غير ثابتة . أما المحدود فهو علاقة رياضية ثابتة كالزوجية والثلاثية والرباعية ، فالخليط ينتج من ادخال علاقة رياضية ثابتة على ضدين ، فقيتس سرعة البطىء السريع يكشف لنا عن علاقة منظمة خاضعة لقياس ثابت ، والعلم فى مجموعه يقوم على الكشف عن هذه العلاقات . وعلة الجمع بين المحدود واللامحدود فى الخليط هو العقل أو الخير ، وهذا الخـليط حاصل على الجمال والحقيقة والتناسق ، وما المحسوس الا خليط ناقص ، أما المثال فهو الخليط الكامل .

بهذه الطريقة يمكن الكلام عن مشاركة المحسوس فى المعقول دون انقسام المعقول أو تعدده ، وتصبح العلاقة بين الشىء والمثال على غير

---

(١) راجع البحث القيم الذى أخرجه الدكتور نيقولا بوسولاس بالفرنسية عن « مشكلة الخليط فى محاورة فيليبوس لافلاطون » باريس PUF .

ما رأيناه في الجمهورية أو فيدون ، من أنها علاقة علة بمعلول . وبهذا يتضح لنا كيف أن المواقف الفلسفية لافلاطون فى أقراطيلوس ومينون وفيدون والجمهورية قد عملت على اثارة أزمة شك عنيفة تحددت معالمها في محاورة بارمنيدس مما دفع بأفلاطون – وهو يتلمس الحلول – الى تعديل موقفه كما يتبين ذلك فى محاورة فيليبوس حيث يتجه أفلاطون الى الرياضة للتعبير عن مشاركة المحسوس فى المعقول ، وقد تم هذا التطور فى مذهب أفلاطون بطريقة تدريجية ، وانتهى الى نتائجه المنطقية فيما صاغه من أراء شفوية ، حيث ينقل عنه أرسطو قوله بأن المثل أعداد .

الفصل السادس

أراء أفلاطـون الشفوية [1]

تكلمنا فيماسبق من فصول هذا الكتاب عن مذهب أفلاطون كما تصوره لنا محاوراته المكتوبة ، وتريد هنا أننشير الى أرائه الشفوية التى لم ترد فى المحاورات بطريقة تفصيلية واضحة .

نجد أن أرسطو فى كتاب السماع الطبيعى [2] حين معالجته لمشكلة المكان يقارن بين ما ذكره أفلاطون عن الإمتداد فى محاورة تيماوس ، وما يذكره عن الجسم المادى المشارك فى المثال فيما يسمى « بأرائه الشفوية » ، وهذه الأشارة الأرسطية المقتضبة الى أراء شفوية أفلاطون أثارت اهتمام أذهنان الباحثين فى تاريخ الفلسفة ، وقد أضيفت الى هذه الأشارة قصة ذكرها أرستوكسين تلميذ أرسطو ، مؤداها أن نفرا من التلاميذ حضروا للاستماع الى محاضرة لافلاطون عن الحير ، فوجودوا أن أفاطون يغرق فى المباحث الرياضية وينتهى الى نتيجة مؤادها أن الواجد هو الخير .

وقد جمع المؤرخون نصوصا متفرقة من محاورات أفلاطون وحاولوا أن يثبتوا أن ثمت أصلا فى المحاورات تقوم عليه أراؤه الشفوية ، تلك الأراء التى كرس لها المؤرخ روبان [3] كتابا كاملا ، جمع فيه كل ما أورده أرسطو من فقرات عن هذه الأراء فى كتبه . ولكننا نعتقد أن محاورة فيليبوس التى

---

(١) عرضنا فى الجزء الاول من بحثنا عن « انتقال نظرية المثل الأفلاطونية الى المسلمين » (مخطوط بالفرنسية) لأراء أفلاطون الشفوية عن المثل الرياضية .

(٢) السماع الطبيعى جـ ٤ فقرة ٢٠٩ ب ص ص ١٠ — ١٥ .

(٣) راجع روبان : نظرية أفلاطون فى المثل والأعداد حسب أقوال أرسطو .

أشرنا اليها ، وهـى من المحاورات الأخيرة لأفلاطون ، يمكن – بما أوردته من مناقشـات طويـلة حـول الخليط – أن تعـد تمهـيـدا لأراء أفـلاطون الشفوية .

ولكن هناك صعوبة رئيسية تواجهنا ونحن نعرض لما ذكره أرسطو من أقوال بهذا الصدد ، وهى أنه حينما يعرض لأراء أفلاطون الشفوية يخلط أراء أستاذه بأراء تلميذين لأفلاطون هما سبوسيبوس وإكسانوفراط ، وكذلك بأراء أخـرى كـانت مـعـروفـة فى الأكـاديميـة ، وربمـا لـم تكـن أراء أفلاطونية بحتة ، لهذا فيجدر بنا أن نسمى هذه الأراء الشفـوية بأراء مدرسة أفـلاطون الشـفـوية ، حيـث أننا لانستطيع التـفـريق بين أراء الأسـتـاذ وأراء تلاميذه .

فما هى أذن هذه الأراء ؟

٢– يعرض أرسطو لنقد نظرية أفلاطون فى المثل فيما بعد الطبيعة [٢] ويوجـه بعض الاعـتـراضـات الى أراء لم ترد فى المحـاورات ، ولهـذا فـإن اعتراضات أرسطو هذه تعد مصدرنا الرئيسى الذى نستقى منه أراء أفلاطون الشفوية .

ونحن نذكر أيضا أن أفلاطون – فى محاورة أقراطيلوس – يورد مثالا لشىء مصنوع ، وفى الجمهورية يتكلم عن مثال للسرير والمائدة ، ويقول أرسطو : إننا « نحن الأفلاطونيون » لانعترف بوجود صور للأشياء المصنوعة كالمنزل والسرير والخاتم [٣] وهو يوافق أفلاطون على قوله : بأن الصور هى

---

(١) راجع روبان : نظرية أفلاطون فى المثل والاعداد حسب أقوال أرسطو .

(٢) ما بعد الطبيعة فقرة ٩٩٠ ب .

(٣) م .س فقرة ٩٩١ ب .

بقدر عدد أنواع الأشياء الموجودة فى الطبيعة »[1] . من ناحية أخرى يورد بروفلس تعريفا للمثال نقله عن إكسانوفراط تلميذ أفلاطون ، الذى يذكر أنه سمعه من أستاذه أفلاطون حيث يقول : « إن المثال هو علة نموذجية مفارقة وإلهية للأشياء ، وهى مركبة دائما حسب الطبيعة » . ويشير أرسطو أيضا إلى الموجودات الرئيسية المتوسطة بين المثل والأشياء المحسوسة ، ويذكر أيضا أن أفلاطون يقرر كافيثاغوريين أن الأعداد هى علة وجود الموجودات الأخرى وأن هذه الاعداد تتألف بمشاركة « الكبير والصغير » فى الواحد .

كيف نفسر أذن هذه الأراء ؟

لقد رأينا فى محورة فيدون كيف أن أفلاطون يبين أن العدد «٢» يستمد حقيقة وجوده بمشاركته فى مثال « الثنائية » وكذلك العدد «٣» يشارك فى مثال الثلاثية ، والعدد «٤» فى مثال « الرباعية » الخ ... وهكذا إلى أن نصل الى العدد «١٠» ومجموع هذه الأعداد يسميه أفلاطون – حسب أرسطو – « بالأعداد المثالية » . ويذكر لنا أرسطو فى كتاب « السماع الطبيعى » أن هذه الاعداد التى يجعلها أفلاطون مثلا للموجودات تقف عند مثال «١٠» . وفى رأى هؤلاء القدماء أن العدد «١» ليس عددا بل هو مبدأ[2] الاعداد ، ذلك لانهم كانوا يجهلون الصفر . وإذن فتكوين الاعداد يجب أن يبدأ من الواحد ومن مبدأ يسميه أفلاطون « الكبير والصغير » ، وهذا المبدأ هو مبدأ اللامتناهى . ويسمى أفلاطون أيضا هذا المبدأ باسم أخر هو « الثنائى اللامحدود » ويرى أن هذا الثنائى هو مبدأ التكثر ، إذ أنه تبدأ عنده كثرة الموجودات ، ومن هذا يتضح لنا كيف أن

---

(١) م . س فقرة ١٠٧ أ .

(2) The One, Arky.

القول بهذا الثنائي الذى يتضمن اللامحدود والمحدود ، يثبت الى حد كبير وجود مصدر فى محاورة فيليبوس لأراء أفلاطون الشفوية التى يعرضها أرسطو .

ونجد أرسطو يميز عند أفلاطون بين الأشياء المحسوسة والمثل والمتوسطات الرياضية ، ولكنه يضيف الى هذه الأنواع الثلاثة للموجودات نوعا رابعا من الموجودات يأتى بعد الاعداد أو المثل وهذه الموجودات هى مثل أقل فى الدرجة من الاعداد المثالية ، وتتضمن ماهياتها « الامتداد » مثل « مثال الخط المستقيم » . وقد جعل أفلاطون لهذه الاطوال المثالية مبدأ ماديا هو صور « الكبير والصغير » المتعددة، وبالنسبة للخط المستقيم نجد الأطول والاقصر كمبدأ مادى له ، وبالنسبة للسطح نجد العريض والضيق ، وبالنسبة للحجم نجد العميق والسطحى وقد جعل أفلاطون أيضا لهذه الأطوال المثالية مبدأ صوريا « فالاثنين » مبدأ الخط المستقيم و « الثلاثة » مبدأ السطح و « الأربعة » مبدأ الحجم . ويشير أرسطو أيضا الى أن أفلاطون يتكلم عن « الحى بالذات » أى العالم المصالى ، نموذج العالم المحسوس ، وهذا العالم المثالى مؤلف من مثال « الواحد » بالإضافة إلى الطول والعرض والعمق المثالية .

٣- واذن نستطيع أن ننظم الوجود حسب أراء أفلاطون الشفوية ابتداء من الواحد ،وباضافة الثنائية الى الواحد تتكون مجموعة الاعداد المثالية ، ثم تلى الاطول المثالية الاعداد المثالية ، وبعد هذه الاطوال المثالية التى تتضمن الطول والعرض والعمق المثالية توجد المثل التى كان يشير اليها أفلاطون فى محاوراته ، وبعد هذه المثل تأتى المتوسطات الرياضية أو المثل الرياضية ، وهى فى مرتبة وسطى بين المثل والمحسوسات . وعلى هذا فإن لدينا الحى بالذات

وهو العالم المثالى . وله مبدأ صورى وهو الواحد ، ومبدأ مادى هو الثنائى اللامحدود ، أو يمكن أن نقول أيضا أن هذا العالم يشتمل على نوعين من المثل الرياضية : النوع الأول هو الأعداد المثالية وفى قمتها الواحد ، وهو مثال الخير ثم مبادىء الأجسام المثالية الهندسية وهى الطول والعرض والعمق المثالية . وهذا الحى بالذات هو صورة مصالية للعالم المحسوس ، ويربط بين العالمين ما يسميه أرسطو – نقلا عن محاضرات أفلاطون الشفوية – بالموجودات الرياضية المتوسطة التى تؤدى وظيفة هامة فى التقريب بين المحسوس والمعقول وذلك عن طريق التدرج في التجربة ، والاحتراس من الأنتقال المفاجىء من طبيعة المحسوس الى طبيعة المعقول المتغايرتين كما حدث فى المحاورات وكان سببا فى إثارة أزمة بين بارمنيدس وسقراط حول المشاركة ، ولكن الشىء الوحيد الذى يبدو لنا قلقا فى هذا التنظيم المتدرج للمثل عند أفلاطون هو صلة مايسميه بالمثال – الذى يضعه فوق المتوسطات الرياضية وتحت الأطوال المثالية – بالتنظيمات المثالية التى يضعها أفلاطون فوقه .

وعلى أية حال فإن هذا التنظيم الجديد للعالم عند أفلاطون قد أدى إلى ظهور فكرة الصدور عند أفلوطين التى كان لها أبلغ الأثر فى الفكر الفلسفى فى القرون الوسطى ، وقد خفى على الكثيرين أن هذه الفكرة نتيجة حتمية لما عرف عن أفلاطون من أراء شفوية .

الفصل السابع
الأخـــلاق

الاخلاق والسياسة :

تبين لنا خلال الفصول السابقة كيف أن نظرية أفلاطون فى المثل تؤسس مواقفه الفلسفية بصدد الوجود والمعرفة والنفس ومصيرها ، وسترى فى هذا الفصل مدى ارتباط الأخلاق والسياسة بهذه النظرية .

ويلاحظ أن اهتمام أفلاطون لم يكن موجها إلى الأنسان كفرد فحسب ، بل أيضا ككائن اجتماعى يعيش فى ظل نظام سياسى معين ، ولهذا فقد كان من الضرورى أن يفسر السلوك الفردى للانسان، وكذلك الصورة الاجتماعية والسياسية لنشاطه فى علاقاته مع الآخرين . غير أن أفلاطون كأستاذه سقراط كان يعتبر النفس أسمى من الجسد ، بل يعتبر أنها حاصلة على الوجود الحقيقى ، أما البدن فوجوده ثانوى وغير مؤكد ، وقد حاول أن يبرهن على صحة هذا الموقف فاستعار تصوف الأورفية والفيثاغورية ، وربط بينه وبين نظريته فى المثل ، ونجد تمام اكتمال هذه النظرية فى محاورة فيدون .

وقد سبق أن أشرنا الى ذلك فى موضع سابق ، فالنفس أبدية أزلية لبساطتها وعدم فسادها وتذكرها المعانى ، وهى تلحق بالجسم فى العالم الأرضى فتتألف منهما ثنائية مؤقتة . أما فى فيدروس فالنفس ثلاثية [١] ، وفى تيماوس يذكر أفلاطون أن الذى يخلد منها هو الجزء الناطق فقط [٢] . وإذا

---

(١) (ف . س) .

(٢) تيماوس ٦٩ جـ .

كانت الأورفية تشير إلى إن النفوس الشريرة هى وحدها التى تهبط إلى العالم الأرضى لتحل فى الأجساد فإن أفلاطون يرى أن النفس تأتى الى العالم الحسى وهى طاهرة نقية [1] ، وأن هبوط النفوس إلى الأرض يتم حسب ضرورة عالمية ، فالجسم مطية مؤقتة للنفس [2] وهو الذى يعطل قواها الروحية النبيلة ويوجهها وجهة غير أخلاقية لأنه مصدر الشرور والآثام ، ولهذا فإن النفس تشقى بهذا الوجود الأرضى ، وتعود فتحاول الانطلاق من محبسها لتصعد الى العالم المعقول ، وسنرى أن سلوكها الأخلاقى والأجتماعى سيتحدد فى ظل الموقف الفلسفى المثالى ، فخير الأفعال هو ما يساعد النفس على الوصول الى العالم الأسمى ، وأفضل النظم السياسية هى ما يهيىء النفس لهذه الحياة الروحية ويكفل لها السعادة التى تستهدفها من ممارسة حياة الفضيلة والحكمة .

الاخـــــلاق :

كان أفلاطون يرى فى مطلع شبابه أن الخير واحد وأن الفضائل مهما تعددت أسماؤها فأنها ترجع إى الخير وتصدر عنه ، ويكفى أن يكون الإنسان على علم بالقيم الأخلاقية لكى يسلك سلوكا فاضلا ، فالسلوك الاخلاقى قائم على المعرفة ، وليس الشر سوى خطأ يمكن اصلاحه بالتربية والتعليم ، ومن ثم فإن الفضيلة يمكن اكتسابها عن طريق التعليم . وفى محاورة « مينون » نجد أن أفلاطون يبين كيف أن الأفكار الصحيحة تؤدى الى إكتساب الفضيلة .

ومعنى ذلك أن العلم الحقيقى هو السبيل الى السلوك الفاضل .

---

(١) الجمهورية ٦١٤ هـ .

(٢) تيماوس ٦٩ جـ .

فالفضيلة علم والرذيلة جهل ، أما الذى يأتى الرذيلة وهو عالم بها فعله ناقص وهو الى الظن أقرب منه إلى المعرفة الحقيقية القائمة على المبادىء والاستدلالات الصحيحة .

وإذا أنتقلنا إلى الجمهورية [1] نجد أن أفلاطون يعرض لنظرية جديدة تستند الى نظريته القائلة بثلاثية النفس ، والتى أشرنا إليها فى موضع سابق ، فالفضائل عنده أربع هى : الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ، ووظيفة العدالة أن تحفظ النظام والتناسب بين الفضائل الثلاث الأولى . فالحكمة فضيلة العقل والعفة فضيلة النفس الشهوانية ، وأما الشجاعة فهى وسط بينهما وهى فضيلة النفس العضيبة ، فإذا ما تحقق التوازن أى العدالة بين قوى النفس وفضائلها حصلت النفس علي السعادة ، وهذه العدالة هى حالة باطنية عقلية أخلاقية تتجاوب مع النظام فى العالم المحسوس ، ويبدو فيها جمال النفس وصحتها وسيطرة الجزء الألهى فيها على الشهوات ورغبات الجسد ، وهذا هو الوضع الذى ينبغى أن يكون عليه الإنسان ، والشخص العادل هو الذى لايشك فى صحة مبادئه أبدا ، حتى ولو هدده طاغية بالموت صلبا أو رأى الظلم ينتصر ويسود ، والسعادة الحقيقية هى فى ممارسة أسمى فضيلة للنفس وهى الحكمة ، وأفلاطون يعدد أنواع اللذة فى محاورة فيليبوس وفى جورجياس ،وينتهى الى أن اللذة التى يجب أن تحصل عليها يتعين ألا تحدث ألما ، ويرى أن اتجاه المرء آلى التكالب على الملذات بدون بصر بالعواقب سيجعله عبدا لشهواته مما يخلف له ألما مريرا . فدعوى السفسطائيين بأن طلب اللذة هو نداء الطبيعة دعوى كاذبة ، لأن الطبيعة لاتدعو إلى أن يعمل الإنسان على دمار نفسه . وإذن فأسمى الملذات وأكثره

(١) الجمهورية – المقالة الرابعة ٤٤١ جـ .

دواما هى فضيلة العقل أى الحكمة وفيها يكمن خير الإنسان وسعادته .

أما هؤلاء الذين ينحرفون إلى الرذيلة فيجب علاجهم كما يعالج المرضى ، والفلسفة [1] هى وسيلة هذا العلاج ، ولن يكون هذا العلاج ناجحا بدون فرض أنواع من العقوبات ، فليس أشنع من أن يفترق الفرد جرما ويمضى بدون عقاب ، وبذلك يحرم من فرصة إصلاحه وتقويمه . ويبدو أن أفلاطون كان متأثرا فى موقفه هذا بالمذهب الفيثاغورى الثنائى ، فهو يرى مثل الفيثاغوريين أن الجسم هو مصدر شقاء النفس وأصل جميع الشرور [2] وذلك بما ركب فيه من شهوات ومطالب مادية ، بل أن جميع الخيرات المادية بما فيها الحياة الأرضية أمور لاقيمة لها ولا نفع فيها إذ أنها تعوق اكتساب النفس للفضائل الحقة واتجاهها الى التشبه بالله [3] وهو مرجعها وغايتها القصوى ، وهو الذى يحفزها الى العودة الى مستقرها الأصلى فى العالم المعقول . فالجسم هو سجن النفس ومحبسها ولا مناص لها من التحرر من أغلاله والانطلاق الى العالم الأعلى [4] . ولايتم لها هذا الخلاص إلا بالتطهر والمجاهدة أى باتزان النفس وممارستها للفضائل ، والحكمة أسماها قدرا ونبلا ، وهى المطلب الحقيقى للنفس . واذا كان أفلاطون قد استعمل الجدل فى نظرية المعرفة – كما سبق أن بينا – حيث تصعد النفس من المحسوس الى المعقول متجهة الى قمة المعقولية وهو « الواحد » فإننا نجد فى ميدان الأخلاق تطبيقا أخر لفكرة الجدل

---

(١) جورجياس ٤٦٤ ب – دأ .

(٢) جوجياس ٤٨٣ أ .

(٣) تيتاموس ١٧٦ ب .

(٤) فيدون ٦٤ أ – ٧٦ ب .

الصاعد ، ففي محاورة المأدبة حيث يعرض لنظريته في « الجمال الأسمى » يوضح كيف تصعد النفس من الجمال المحسوس إلى الجمال المثالى الدائم ، فالنفس يحركها الحب وهو فى شوق دائم إلى الخير - إذ الخير مبدؤه وغايته - فتتجه النفس المندفعة بقوة الحب العظمى التى تحفزها دائما الى الكمال ، فترى تناسق الأبعاد والألوان فى جسم محسوس أو فى شكل معين ، ولكنها سرعان ما تنتقل منه إلى غيره من الأجسام والأشكال ، فتدرك فيها ألوانا من الجمال ، فيتبين لها أن نواحى الجمال فى المحسوسات ترجع الى جمال واحد يشملها جميعا وهو مثال الجمال المحسوس ، ولكن الذى يستهوى النفس فى هذا الجمال الزائف الزائل هو صفاته التى تفيض عليه من مصدر حياته وهى النفوس المتعلقة به ، ومن ثم فإن النفس تتجه الى علة هذا الجمال وهى النفوس فتنفذ اليها - مهما كانت دمامة البدن الذى يحملها - وترى فيها صفات الجمال ، ثم ينتقل الى الجمال المعنوى الذى تشترك فيه النفوس جميع . وتنطلق النفس صعدا من جمال النفوس إلى جمال الفنون ، ثم إلى جمال العلوم النظرية ، فتنتقل من علم إلى أخر حتى تصل إلى مشاهدة الجمال المطلق السرمدى ، وهو الجمال بالذات الذى لاشكل له ولا لون ش وهو أسمى موضوع تتجه النفس اليه وتعشقه لذاته ، وهو ما يعطى لحياتنا قيمة ومايميز الفيلسوف عن غيره من بنى البشر ، إذ أن الفيلسوف فى شوق دائم إلى مثال الجمال بالذات ، وهو يحيا حياة كلها نسك وفضيلة وعدالة ، متجردا عن لذات الجسد مغرقا فى الحياة الروحية ، وقد يستبد به اليهام بهذا الجمال الاسمى فيستغرق فى تأمله ويغيب عن العالم المحسوس [1] فلا يشعر بثقل الجسم ومطالبه ، فكأن

(١) المأدبة ١٧٥ ب .

أفلاطون ينتهى الى التوحيد بين الجمال بالذات والخير بالذات شمس العالم المعقول ورئيس عالم المثل . فنحن حينما نطلب الجمال فإنما نطلب الخير أيضا ، إذ الجمال والخير شيء واحد..

ويلاحظ أن أفلاطون لم يكن يرى فى الفنون خيرا أو فضيلة إلا اذا اتجهت وجهة أخلاقية أو دينية ، فالفن فى نظره محاكاة للطبيعة ، والطبيعة فى حقيقة أمرها ليست سوى أشباح وظلال فكأن الفن محاكاة الظلال والأشباح ، ومن ناحية أخرى فهو يثير أحط الغرائز والانفعالات التى يجب على العقل أن يقاومها ، وكذلك فإن هدفه التسلية والمتعة لا إرشاد الناس إلى الخير .

وعلى هذا فإننا نرى الأخلاق عند أفلاطون تنتهى إلى نوع من الزهد والنسك فتنعت الفنون بالشر وتتجه الى ممارسة حياة الحكمة وهى أسمى الفضائل ، وتؤكد استقلال النفس وسموها بمعزل عن الأديان المتعارفة فى عصر أفلاطون ، بل تصحيح أفكار المشبهة الذين أضافوا للآلهة صفات البشر ، وترى فى الألوهية وحدة حقيقية ، وتطابق بين الله والخير بالذات . ويرى أفلاطون أن العالم الحسى هو من عمل العقل وهو نسخة من عالم المثل ، وأن العبادة الحقة لله تتمثل فى المعرفة وممارسة الفضيلة .

والخير المطابق للألوهية له وجود مطلق ، ولهذا يمكن القول بأن الله مقياس الأشياء جميعا ، وليس كما قال بروتاغوراس من أن الإنسان مقياس الأشياء جميعا ، وعلى الإنسان أن يسعى بكل ما أوتى من قوة للتشبه بالكمال أى بالله .

وقد ندد أفلاطون فى أواخر أيامه بالملحدين ، وقرر أنهم يجب أن

يعاقبوا بالإعدام جزاء لهم على انكارهم للألوهية .

وأخيرا فأننا نرى أن أفلاطون باتجاهه هذا يجعل من الدين – الذى وضع هو أصوله – وسيلة التربية الأخلاقية ، فلايمكن اذن اكتساب الفضائل الأخلاقية وممارسة حياة كلها خير وعدل ، إلا إذا جعلنا الله غاية لنا ، وهو أسمى صورة للكمال تنشدها النفس وتتجه إليها . وأذن فنهاية المطاف بالجدل الصاعد هو ما يسميه الصوفية بالوصول إى حضرة الربوبية . ولهذا فإن كثيرا من فرق الصوفية على اختلاف أديانهم جعلوا من أفلاطون إماما روحيا لهم .

الفصـــل الثــامن

السياســـة

أساس النظام السياسى وغايته :

كان اليونانيون يرون أن الأخلاق والسياسة مرتبطان ارتباطا وثيقا ، فما دام الفرد يحيا فى مدينة (Polis) فإن سلوكه الأخلاقى يجب أن يتفق ويتمشى مع مطالب الجماعة وحياتها ، وقد عانت المدن اليونانية من سوء الحكم وفسد النظم ، سواء كانت ديمقراطية أو استبدادية ، وقد شهد أفلاطون فساد النظام السياسى فى مدينته وكان يطمع فى إصلاح هذا الفساد ، ولكن اعدام أستاذه سقراط فى ظل حكومة ديمقراطية فى أثينا ، بل وبتحريض من قادتها ، دفع به إلى الشعور بليأس من إصلاح النظام السياسى بالطريقة التقليدية أى عن طريق تعديل الدستور أو إبدال أشخاص بآخرين ، فاتجه تفكيره إلى ضرورة إجراء تغيير أساسى فى نظام الحكم على أساس من التربية الأخلاقية ، فيكون هدف الدولة تربية المواطنين لتحقيق الخير لهم كأفراد وللجماعة التى يعيشون فيها ، ويفسر أفلاطون خير الجماعة والأفراد بأنه تحقيق التوازن بين المطالب الروحية والمطالب المادية لهم جميعا ، وهذا هو معنى العدالة [(١)] ، فلايسمح لفرد أو لطبقة خاصة بالتحكم فى الدولة وإقامتها على أساس شهوة السلطان وإرادة الطغيان .

---

(١) مفهوم العدالة فى محاورة الجمهورية .

عرض وتحليل

لاشك أن الموضوع الرئيسى للجمهورية هو العدالة وعليه تدور المناقشة خلال هذه المحاورة التى يضع فيها أفلاطون نظام الدولة المثلى ويربطها بنظريته فى المثل والاخلاق. =

ويلاحظ أن أفلاطون حينما يشير إلى خط التناسب بين مطالب النفس ومطالب الجسد إنما يقيم مذهبه السياسى فى الجمهورية على أساس

=ويبدأ كسيفالوس بالتساؤل عن معنى العدالة : فهل تكون فى الصدق فى القول والوفاء بالدين أى فى استقامة السلوك ورد ما أخذ من الغير بغير حق . أو تكون فى إحكام المرء لصناعته كما هو الحال بالنسبة للطبيب أو للطاهى ، أم أنها تعنى مساعدة الاصدقاء وإنزال الضرر بالاعداء ، أو أنها فى تحقيق مصلحة الاقوى كما يقول تراسيماخوس ؟ وهنا يثير أفلاطون موضوع الديمقراطية التى يتشدق الناس بالقول بأنها حكم الشعب لنفسه بنفسه . فيشير الى أن القوانين فى ظل الديمقراطية إنما تعبر عن مصلحة أصحاب السلطة فى هذا النظام فلا يخرج معنى العدالة هنا إذن عن تحقيق مصلحة الاقوى كما هو الحال فى نظم الطغيان .

ويرد أفلاطون على كل هذه لاحتمالات السابقة وينتهى الى القضية الاساسية فى الجمهورية وهى قول سقراط : « أن العدالة هى التى تجعل من الرجل العادل إنسان سعيدا » أى أنه ينبغى أن نربط بين الفضيلة والسعادة . وأنه يتعين على الفضلاء من الرجال أن يتولوا حكم البلاد حتى يحققوا السعادة للمجتمع ولأفراده جميعا فإذا رفضوا القيام بهذا الواجب فإننا بفرض حكم السفلة عليهم ، ولم يكن أفلاطون يهتم فى هذا الموضع بتعريف السعادة بقدر اهتمامه بتوجيه النظر الى ما يمكن أن تتيحه العدالة من قدرة لأصحابها تمكنهم من تحقيق سعادة الناس . فالرجل العادل فى نظر أفلاطون يظل سعيدا حتى ولو سلبت منه جميع الخيرات الثانوية بينما يكون الظالم شقيا حتى ولو منح سائر هذه الخيرات .

ولما كانت العدالة ضربا من الفضيلة وأنها حينما تتحقق للفرد يكون فاضلا فإنه لكى تتضح صورة العدالة لدينا يجب البحث عنها فى نطاق الدولة ككائن عضوى . يقول سقراط (فقرة ٣٦٨) : « إن العدالة وهى موضوع بحثنا أن كانت توجد فى الفرد بوصفها فضيلة له ، فأنها توجد أيضا فى الدولة ، ويرى سقراط أنه اتجه الى الدولة لأنها تمثل الصورة الكبيرة للعدالة التى نتمكن بواسطتها من أدراك =

ميتافيزيقى سبق أن أشار إليه فى محاوراته السابقة ، وأعنى به ثنائية النفس والجسد ، فالجسد يعتبر وسيلة ، ونقطة ارتكاز للنفس فى العالم المحسوس ،

= طبيعتها الحقة فى سهولة ويسر .

يبدأ سقراط إذن بحثه عن الدولة فى نطاق تحليله لمفهوم العدالة فيتساءل قائلا : أليس صحيحا أن الدولة انما تنشأ بسبب عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته مادام بحاجة الى أشياء لاحصر لها يتعين وجود أشخاص عديدين للوفاء بها.

وحينما يتجمع هؤلاء المتعاونون الشركاء فى أقليم واحد فإننا نسمى مجموع السكان (دولة) ؟

فالأساس الحقيقى لقيام الدولة هو إشباع الحاجات الأولية للفرد من مأكل ومسكن وملبس ، الأمر الذى يقتضى وجود تخصص وتقسيم العمل فى الدولة وتبادل الحاجات ، وحينما تصل الدولة إلى الرخاء فإنها تحتاج الى أشخاص يتخصصون فى فن الحرب لحماية حدودها ولغزو الدول المجاورة للحصول على مغانم أكثر .

وهنا يبدأ أفلاطون فى الكلام عن صفات رجال الحرب أو الحراس وكيفية تربيتهم ، ثم ينتقل الى الكلام عن الحكام الفلاسفة ويتمسك بضرورة إعطاء حكم الدولة للفلاسفة لأنهم أصحاب الحكمة القادرين على فهم معنى الخير وحكم الناس بمقتضاه .

لقد تعرض أفلاطون لدراسة نشأة الدولة وتطورها عبر التاريخ لكى يكشف من خلال هذا التطور نمو فكرة العدالة وقد انتهت به دراسته الى تصور تركيب مثالى للدولة تتحقق فيه العدالة على أكمل وجه .

ولكى يوضح لنا أفلاطون مفهوم العدالة فى دولته المثالية يعود إلى الكلام عن النفس وقواها والفضائل المقابلة لها . فالنفس لها ثلاث قوى هى : الناطقة والغضبية والشهوانية ، ولكل منها فضيلة خاصة بها ، كذلك نجد أن كل قوة منها تقابل طبقة من طبقات المجتمع المثالى عند أفلاطون : =

لاتلبث أن تنطلق منها فى رحلتها الصاعدة ، وأسطورة الكهف ترمز الى هذا المعنى ، وأما النفس فتعتبر غاية بحيث يكون خلاصها من الجسد هو الجهد

= فالنفس الناطقة : تقابل طبقة الحكام – وفضيلتها الحكمة .

والنفس الغضبية : تقابل طبقة الحراس – وفضيلتها الشجاعة .

أما النفس الشهوانية : فتقابلها فئات الشعب من زراع وصناع وتجار – وفضيلتها العفة أى اعتدال المزاج .

وإذن فلدينا ثلاث فضائل تقابل ثلاث طبقات فى المجتمع فما هو إذن موضع العدالة منها ؟

ينتهى أفلاطون إلى القول بأن مبدأ تقسيم العمل فى الدولة قد بين لنا بوضوح الطريق الصحيح لمعرفة العدالة . فلما كان خلاص النفس مشروطا بعدم مبالغة إحدى قواها وصغيانها على القوى الأخرى ، أى فى حفظ التناسب بينها وكذلك فى التعاون الوثيق لتحقيق صحة النفس – فذلك هو مفهوم العدالة وطبيعتها الحقة بالنسبة للنفس ، وأما ضد العدالة فهو طغيان أحدى قوى النفس على قواها الأخرى – فكذلك تكون العدالة فى الدولة إذ تتمثل فى حفظ التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث ، وهذه هى وظيفة الحاكم للفيلسوف . فالعدالة فضيلة لايمكن تحقيقها إلا عندما يصبح الحاكم فيلسوفا . وبذلك تصبح فضائل النفس هى بعينها فضائل الدولة من حكمة وشجاعة وعفة وعدالة وهذه كلها تتحقق فى الدولة المثلى .

وبعد هذا يطرح أفلاطون تساؤلا عريضا عن كيفية انهيار الدولة المثلى فيعطى لنا أربع صور للنظم الفاسدة كانت موجودة قبل قيام الدولة المثلى ويمكن أن تظهر اذا شاع الانحلال فى هذه الدولة ، وهكذا اتضح أن افلاطون ليتكلم عن موقف ثابت متجمد ، بل تنتهى نظرته السياسية الى نوع من الدورة التى تتعاقب فيها النظم لتعود فتبدأ الدولة المثلى من جديد وهكذا .

الرئيسى الذى يبذله الإنسان خلال حياته الأرضية فى العالم المحسوس . ويشير أفلاطون فى الكتاب العاشر من الجمهورية الى هذا المعنى فى أسطورة النفس .

وإذا انتقلنا الى التنظيم الاجتماعى فى المدينة ، نجد أن أفلاطون يقيم هذا النظام أيضا على أسس ميتافيزيقية ، فهو يتكلم عن طبقة الحكام الفلاسفة وطبقة الحراس ثم طبقة التجار والعمال . وكل طبقة من هذه الطبقات الثلاث تقابل جزءا مشابها لها فى النفس ، فالنفس الناطقة تقابل طبقة الحكام ، والنفس الغضبية تقابل طبقة الحراس ، وأما النفس الشهوانية فهى تقابل طبقة التجار والعمال [1] ، ولم يفصل أفلاطون القول عن هذه الطبقة الأخيرة لأن أفرادها هم موضوع ممارسة الحكم . ويشير أفلاطون الى نشأة المجتمع الإنسانى ويعرض لأنواع الحكومات لكى يدلل على ضرورة قيام الحكومة المثلى لتحقيق العدالة .

ب - المجتمع الطبيعى وتطوره :

وإذا كان السفسطائيون والفورينائيون قد ذهبوا الى أن تكوين المجتمعات الإنسانية إنما يقوم على التعاقد بين الأفراد وليس على أساس طبيعى غريزى ، فإن أفلاطون كان يرى على العكس من ذلك أن الاجتماع البشرى حاجة طبيعية لاتحتاج إلى إرادة التعاقد بين بنى البشر ، ذلك لأن الفرد لايمكن أن يحيا إلا فى مجتمع سواء كان هذا المجتمع هو الأسرة أم المدينة ، والمجتمع المثالى هو الذى يطابق النظام الطبيعى فى البساطة والصلاح ، ولكن مثل هذا المجتمع لايوجد بين ظهرانينا فى هذا العصر ،

---

(١) عرضنا لهذا الموضوع بالتفصيل فى هامش ص ٢٥١ وما بعدها .

كما يقول أفلاطون ، إذ المجتمعات المعاصرة تقوم على نظم فاسدة متدهورة . ويستطرد أفلاطون فيرسم صورة جديدة واضحة لتطور المجتمعات من البساطة الى التعقيد ، فيقول إن المجتمع الطبيعى الأول كان يتألف من عدة أسر مجتمعة معا بقصد إشباع حاجاتها الأولية من مأكل ومسكن وملبس ، ولكن الإنتاج سرعان ما يتزايد ويتحسن ويصبح أكثر مرونة بفضل تطبيق نظام تقسيم العمل [1] فيشيع التخصص وتتمايز الحرف والمهن ، فيظهر فى هذا المجتمع البسيط حدادون وصناع الأحذية وبخارون ورعاة ، ولكل منهم عمله الخاص به . ولما كان مثل هذا المجتمع لايستطيع أن يكفى ذاته بذاته من حيث السلع الإستهلاكية ، لذلك فهو يتجه إلى الاستيراد ، ومن ثم فهو مساق الى تصدير منتجاته لكى يغطى أثمان مايستورده من سلع ، وتظهر الحاجة حينئذ الى وسطاء يقيمون سوقا للتبادل التجارى ويكون نقدا للتعامل على أساسه ، وهكذا يظهر التجار صغارهم وكبارهم ، ويلزم هذا المجتمع أيضا طائفة من الاجراء والعمال الذين يساعدون المنتجين فى عملياتهم بعد أن يتزايد الانتاج . وكذلك يتطلب الوضع الجديد تشكيل قوة عسكرية من الجنود المحترفين للدفاع عن المجتمع وحمايته من غدر المجاورين له . ويستمر هذا المجتمع فى حياته البسيطة ، ولكن سرعان ما تزداد حاجات الأفراد ، وتتشعب مطالبهم فتتعدد أنواع الأطعمة والشراب فيتحول الناس عن الغذء النباتى وكذلك تظهر الثياب الفاخرة ، والحلى العاجية والذهبية ، وتزدهر الفنون الكبرى كالرسم والموسيقى والشعر والمسرح والرقص ويحتاج الناس الى الخدم ، وإلى من يقص اللحى ويزينها ، وهذا التضخم فى المطالب يولد

---

(1) Leon Rohin, Platon et la Science Sociale, La Pensee Heleniqne p. 2044 .

رغبة فى التوسع وفى إجراء التغييرات السريعة ، فتتداخل النظم ويتفشى الفساد نتيجة للتكالب على الرفاهية المبالغ فيها ، ويكون نتيجة لذلك أن يتعقد نظام المجتمع ويدب فيه الانحلال ويصبح مجتمعا غير طبيعى .

ويذكر أفلاطون فى محاورة « السياسى » وفى « القوانين » أن هذه المجتمعات القديمة التى كانت تعمها الرفاهية ، والتى نشأت فيما سماه بالعصر الذهبى ، قد دمرتها الكوارث والحرائق والفيضانات . ولكن هذا العصر الذهبى قد ولى وانقضى ولم تبق منه سوى صور أربع فاسدة للنظام السياسى للمجتمع [1] وكل واحد من هذه النظم يتأدى الى نظام أخر فيها حسب ضرورة سيكولوجية واقتصادية .هذه النظم هى على التعاقب : التيموقراطية والأوليجاركية والديموقراطية وحكومة الطغيان .

جـ - أنواع الحكومات :

يقول أفلاطون [2] : « إن للحكومات الأربع التى أقصدها أسماء معروفة ، وها هى ذى : إن أولها هى الحكومة المشهورة فى كريت وإسبرطة ، وهى الحكومة التى يشيع الأعجاب بها ، والثانية فى الترتيب وفى المكانة ، تسمى بالأوليجاركية وهى حكومة فيها عيوب الطغيان ، التى يظن أنها حكومة مجيدة ، والتى تتجاوز الأخريات جميعا من حيث أنها الداء الرابع والأخير للمجتمع .فهل يعتقد أن للحكومات نوعا أخر يمكن حسبانه نوعا قائما بذاته ؟ هناك بالطبع حكومات الملكية الوراثية [3] ، وتلك التى

---

(١) راجع الجمهورية المقالتين الثامنة والتاسعة وفيهما تصوير كامل لأطوار تدهور الدولة .

(٢) راجع محاورة الجمهورية (الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا) فقرة ٥٤٤ .

(٣) كما كان الحال فى امارات « يتساليا » .

يمكن شراء مناصب الحكم فيها [1] غير أن هذه يمكن أن تندرج تحت تلك التي ذكرتها ، ويوجد منها لدى الأجانب مثلما يوجد لدى اليونانيين » .

ويستطرد أفلاطون محددا مسار دراسته لهذه النظم الفاسدة فيذكر [2] أنه سينتقل إلى دراسة الأنواع الدنيا منها وأولها نظام الحكم الذى يتصف بالمزاج المناضل الطموح والذى يطابق دستور اسبرطة [3] ثم يليه نظام الحكم الذى يتسم بالمزاج الأوليجاركى ثم الديمقراطى ثم نظام الطغياان ، وسيحتذى هذا الترتيب فى بحثه ، حتى إذا ما وضع الأظلم فى مقابل الأعدل ، أمكنه أن يدرك فى وضوح تأثير العدل الخالص والظلم المحض فى سعادة الفرد وشقائه ، فيقرر بناء على هذا إن كان سيأخذ برأى تراسيماخوس القائل بأن العدالة تكمن فى تحقيق مصلحة الاقوى ، فيوصى باتباع طريق الظلم أو يقتنع بإيثار العدالة على غيرها سواء فى سلوك الفرد أو المجتمع .

١ - التيموقراطية [4] : وهى حكومة عسكرية كتلك التى كانت تحكم مدينة أسبرطة ، وهذا النظام يلى مباشرة نظام المجتمع الطبيعى السليم ، إذ أن هب [5] الحكام بالمبادىء السياسية المثلى يدفعهم الى استغلال الثروج العامة لصالحهم واستبعاد مواطنيهم ، فيهملون العلم والحكمة ويؤثرون

---

(١) كان الحكم يعترى بالمال فى « قرطاجنة » كما يذكر أرسطو فى كتاب السياسة .

(٢) الجمهورية فقرة ٥٤٥ .

(٣) يقصد « النظام التيموقراطى » .

(٤) Timocratia حكومة الأنفة أو حكومة الأمجاد - الجمهورية ٥٤٦ د - ٥٤٩ د .

(٥) (م . س) ٥٤٥ د .

عليهما المال والسلطان . وقد سمى أفلاطون هذه الحكومة بالتيمنوقراطية لأن زعماءها تسيطر عليهم الرغبة في المجد والبطولة وإحراز الانتصارات .

كيف يتم التحول من الارستقراطية الى النيموقراطية :

ويفسر أفلاطون عملية التحول من الدولة الارستقراطية إلى الدولة التيموقراطية فيذهب إلى أن عدم إدراك الحكام والحراس للأوقات الملائمة للخصوبة والعقم يؤدى إلى إنجاب الاطفال فى فترات غير مناسبة ، وهذا يعنى أن جهل القائمين بالحكم بقانون التوالد سيكون من نتيجته أن يخرج الى الوجود أطفال لا مواهب لهم ، يشبون بدون تدريب بدنى أو تهذيب عقلى فتظهر بينهم الصراعات والعداوة وتبلغ هذه الخلافات ذروته باشتعال نار الحرب الداخلية بينهم ، وأخيرا يتفق الفرقاء المتعارضون على تقاسم الاراضى الزراعية والاملاك ، وذلك يستعبدون مواطنيهم وأخواتهم وينقلب هؤلاء الى قطيع من العبيد بعد أن كانوا أحرارا .

وهكذا يتم التحول من الأرستقراطية إلى التيموقراطية .

ويرى أفلاطون أن التيموقراطية نظام وسط بين الأرستقراطية والأوليجاركية ، ولهذا فهو يحتفظ بخصائص من هذين النظامين فهو يشبه نظام الحكم الأرستقراطى فى احترامه لسلطة الحكام وعزوف المحاربين فيه عن الزراعة والصناعات اليدوية والاعمال التجارية الخ .

وستكون لهذا النظام صفاته الخاصة ومنها توجه وخوفه من الحكماء والمفكرين واتجاهه الى النفوس الساذجة البسيطة ، واندفاعه الى الحرب وخدعها ومناوراتها أكثر من اهتمامه بالسلم والاستقرار .

وكذلك يكون هؤلآء السادة العسكريون ذوو نهم المال ولكنهم يخفون

هذا النهم فى أول الأمر ويحتفظون بالذهب فى مخابىء وأقبية خاصة بهم ، كما أنهم يخصصون لانفسهم بيوتا يأوون اليها سرا وينفقون عن سعة على النساء وعلى الملذات والرفاق . محاولين التهرب من القانون لانهم تربوا فى ظل الإرهاب وليس عن طريق الاقناع وأهملوا تربية العقل ، وشحذ ملكة الجدل والفلسفة وأثروا على كل هذا تدريب البدن .

والشخص التيموقراطى يتميز بالطموح ، وهو أكثر اعتدادا بنفسه وأقل ثقافة من غيره ، وهو يحسن الاستماع ولكنه لايجيد التحدث ، ورغم احتقاره للثروة فى شبابه إلا أنه يزداد بها تعلقا كلما تقدمت به السن ، ولكنه يبقى مفتقرا الى أهم فضيلة تعصمه فى حياته وهى الفلسفة والحكمة [١] .

٢- الأوليجاركية [٢] : ولكن هؤلاء التيموقراطيين سرعان مايسرى النفاق فى نفوسهم . وتسيطر عليهم الشهوات فيتحولون الى إقطاعيين قساه غلاظ ، وحينذاك تقوم الحكومة الأوليجاركية وعلى رأسها طبقة الأغنياء بما ركب فى نفوسهم من جشع ونهم الى المال والثروة مما يجعلهم فى عداء مستحكم مع طبقة الفقراء والكادحين .

كيف يتم التحول من التيموقراطية الى الاوليجاركية :

ويفصل أفلاطون القول فى هذا النظام وطريقة التحول اليه فيذكر أن الأوليجاركية هى نوع من الحكم يقوم على الثروة ويتحكم فيه الأغنياء دون أى مشاركة من الفقراء فى السلطة .

---

(١) الجمهورية فقرة ٥٤٥ - ٥٥٠ .

(٢) Cligarkia حكومة الاقلية الموسرة (م . س) ٥٥٠ جـ ومابعدها .

أما سبب التحول إلى هذا النظام فهو يرجع الى تكديس الأموال لدى العسكريين فى ظل الحكم التيموقراطى الأمر الذى يدفعهم إلى البحث عن وجوه جديدة للانفاق ، فيحاولون تطويع القانون لمصلحتهم وينتهى بهم الأمر الى الخروج على سائر القوانين ، فتشتد روح المنافسة غير المشروعة ويزداد جشعهم وحبهم للمال ويقل تقديرهم للفضيلة ، فيكرمون هن يثرى ثراء فاحشا ويصعدونه الى مرتبة الحكم ماداكت الثروة هى معيار التمييز والتشريف ، وهذا هو قانون الامتياز فى الحكم الأوليجاركى ، وكل من لم يصل الى الحد الأعلى المعترف به من الثروة يستبعد من القيام بالمهام العامة ولو تطلب الأمر استخدام الإرهاب والقوة المسلحة لتحقيق ذلك .

ويشير أفلاطون الى أهم عيوب الدولة الاوليجاركية فيرى أنها ترجع الى اعتبارها الثروة وحدها المؤهل الوحيد للوصول الى مرتبة الحكم ، وعلى ذلك فإن القيادات ستوكل الى من لايحسنها من الأرياء ، وحينئذ تفقد الدولة وحدتها إذ ستنقسم الى دولة للأغنياء وأخرى للفقراء ، وسيخشى الحاكم الاوليجاركى مغبة تسليح الشعب حتى لاينتقض عليه ، وبذلك يصبح نهبا للاعداء ، وكذلك تنهار الحياة الاقتصادية لتدخل الأوليجاركيين المباشر فى سيرها ومنعهم الافراد من القيام بأعمال التجارة أو الزراعة أو الحرب في وقت واحد ، فينتهى أفراد الشعب إلى الإفلاس وبيع ممتلكاتهم للاغنياء ، فيصبح الرعية كلهم فقراء معدمين .

ويهتم أفلاطون بدراسة عملية التحول السياسى من خلال نفسية الافراد أي نه لايصف التحول بالنسبة للدولة فحسب بل يتطرق فى كل حالة الى التحليل السيكلوجى للافراد فى ظل النظم السياسية . وهنا يعرض لنا صورة سيكلوجية لعملية التحول من التيموقراطية الى الاوليجاركية .

فحينما يرى ابن الرجل التيموقراطى أن أباه قد فقد كل أسباب التشريف السياسى ، وأبعد عن المراكز القيادية ، وتنازل عن مقارعة الخصوم ، وامتنع عن الوفاء بديونه - الأمر الذى يدفع به الى المحاكمة والنفى والتشريد ومصادرة أملاكه - يحس هذا الابن بأن طريق الامجاد ممتلأ بالعقبات وأنه على وشك أن ينتهى الى ذل الفقر وحقارة المنزلة ، فيبادر لى التنازل عن روح الطموح البطولى والكبرياء العسكرية ويهرع الى أى عمل مربح حتى ولو كان شاقا وغير لائق ، ويقبل على تكوين ثروة خاصة تحدوه روح الطمع والجشع ، مهملا كل معانى الحكمة والفضيلة والشجاعة ، موجها إعجابه وتعلقه الشديد بالمال وحده دون أى تفكير فى تثقيف عقله .

ولايلبث أن يحظى مثل هذا الرجل بإعجاب العامة ، فيولوه مقاليد الحكم ولكنه - حبا منه للمال وخشية عليه من الضياع - يشتد حرصه على ثروته فيظل مقترا ممتنعا عن الانفاق الأمر الذى يضعف من قدرته على التنافس فى سبيل إحراز أى انتصار أو مجد لدولته ، إذ هو لايحارب إلا بقدر ضئيل من قواه ويرضى بالهزيمة إذا كانت تحقق له الحفاظ على ثروته . وهكذا تبرز الطباع الاوليجاركية من حيث الجشع المفرط فى طلب الثروة والحفاظ عليها ، بحيث تتفوق فى هذا الاتجاه على الرأسمالية المعاصرة التى تمتاز عليها - على الأقل - فيما يختص بطرحها لرأس المال فى السوق للتداول وعدم اكتنازه .

وربما اعتبر البعض أن تجه الاوليجاركية الى السلام وتجنب الحروب خشية على ضياع الثروة يعد فضيلة تتميز بها الرأسمالية المعاصرة التى تستخدم رأس المال لإثارة الحروب فى سائر أرجاء المعمور وبذلك تقضى على

كل الفرص المتاحة للسلام ، ولكن الحقيقة أن اتجاه الاوليجاركية - وهو الى الجمود والموات أقرب - إنما يعد رذيلة أيضا مثلها فى ذلك مثل ما تجلبه الرأسمالية من شرور ، وسيكون هذا الداء سببا فى القضاء على الاوليجاركية اذ ستتجمع الفقراء والمعدمون للقضاء على حكامهم الذين يحرمونهم من ضروريات الحياة فى الوقت الذى تتكدس لديهم قناطير الذهب والفضه (١) .

٣- الديمقراطية (٢) : ولكن هؤلاء الذين يشكلون الأغلبية سرعان مايلتئم شملهم بزعامة النبلاء الذين أفلستهم الأغنياء بإثارة الفقراء عليهم ، ويشتد الصراع الطبقى وتشتعل نيران الثورة التى تؤدى الى قيام الديمقراطية، فيعمل حكامها القتل والتشريد فى الأوليجاركيين الذين قد أضعفهم الترف . ولكن المساواة المطلقة التى لاتقوم على أساس من القدرات والمميزات الشخصية سرعان ما تؤدى الى الفساد ، فهذا النظام الذى ينادى بالحرية المطلقة سينتهى إلى الفوضى ، وستنتكس فيه القيم والأخلاق ، فرى الأفراد فى التنطع وعدم الاستحياء جسارة وشجاعة ، ولاتستبين المطالب الضرورية من غيرها ، ويقل أو ينعدم احترام الناس للقانون ويختفى كل نظام فى المجتمع .

كيف تتحول الاوليجاركية الى ديمقراطية :

إن الانتقال من الأوليجاركية إلى الديمقراطية إنما يتم بسبب الجشع المفرط فى الغاية التى تستهدفها الأوليجاركية وأعنى بها السعى إلى تحصيل أكبر قدر ممكن من الثراء ، وعدم إصدار القوانين التى تحد من الأسراف

(١) الجمهورية فقرة ٥٥٠ - ٥٥٥ .

(٢) Dymocratia حكومة الشعب - (م . س) ٥٥٧ د - ٥٩٣ هـ .

وتبديد ثروات الآخرين ، فيقع هؤلاء فريسة الافتراض الفاحش من أصحاب السلطة ، وبذلك يزداد عدد الرجال الصالحين الذين يتحولون الى الفقر والعوز ، ويظل وهؤلاء مقيمين فى الدولة وقد أثقلتهم الديون وملأ الفقر حياتهم وفقدوا حقوق المواطنين ، فلا تلبث قلوبهم أن تمتلىء بالحقد والرغبة فى الإطاحة بالحكام الذين أفقدوهم ثرواتهم .

أما الحكام أنفسهم فأنهم يزدادون انغماسا فى حياة اللهو والفراغ وتزداد طبيعتهم عجزا ورخاوة الأمر الذى يدفع بهم إلى الانهيار فى أول صدام بينهم وبين الفقراء . وهكذا تظهر الديمقراطية حينما ينتصر الفقراء على أعدائهم الأغنياء ، فيعتقلون بعضهم وينفون البعض الآخر ويقتسمون أمور الدولة بالتساوى ، وغالبا ما يختار الحكام فى مثل هذا النظام عن طريق الاقتراع .

وهكذا تظهر الديمقراطية على أنقاض الأوليجاركية أما بحد السيف أو عن طريق الخوف الذى يدفع الأغنياء الى الانسحاب طواعية من الميدان .

وتظهر فى هذه الدولة سائر الدساتير المشاعة ، وتشيع الحرية بين الأفراد فيظهر التهاون فى القيم بأعباء الحكم ، ويحظى السياسى الديمقراطى بمظاهر التشريف كلما اقترب من الشعب وطلب صداقته بقطع النظر عن أهليته وجدارته للحكم . والرجل الديمقراطى لايعرف فى سلوكه نظاما ولا قانونا بل مثله الأعلى أنما يكمن فى الحرية والمساواة ، وهكذا لاتقيم الديمقراطية وزنا ألفضائل ولا للمميزات الفردية ، ولايبقى أمامها إلا أن تأتى بصفات الوقاحة والفوضى والتبذير والغرور :فتسمى الوقاحة تربية رفيعة والفوضى حرية والتبذير كرما والغرور رجولة ، وهذه هى نهاية المأساة للرجل الديمقراطى الذى يتمسك بالحرية فيطلق العنان لملذاته الضارة

وغير الضرورية .

يتضح من هذا أن أفلاطون كان شديد النقد للنظام الديمقراطي ، لأنه كان المطية التي استغلها السفسطائيون لسيطرة على الحكم وإشاعة الفوضى في أثينا الأمر الذي أفضى إلى القضاء على حياة أستاذه سقراط .

على أن نشأة أفلاطون الأرستقراطية واستعلاءه على جماهير الشعب كانت من أهم أسباب تهجمه غير العادل على النظام الديمقراطي الذي يعبر أصدق تعبير عن حق الشعب في حكم نفسه بنفسه [1] .

٤ - **الطغيان** [2] : وحينما تشيع الفوضى في المجتمع ينهض زعيم حزب الشعب أو أحد أقطابه المشهود بالشدة والدهاء فيستولي على الحكم ، ويقسم الأراضي ويلغي ديون البروليتاريا (الطبقة الفقيرة) التي تلتف حوله وترى فيه المخلص من استبداد الأغنياء ، ولكنه يحتفظ بحامية قوية لكي تقيه شر المؤامرات ، ويشن حروبا متلاحقة على جيرانه ، ولكي يواجه هذه الأعباء ونفقات الحروب الباهظة نراه يزيد من الضرائب وينكل بالأغنياء وبالمنافسين له والمنتقدين لأعماله ، ويشرد المواطنين الفضلاء مخافة منهم على سلطانه ، ويقرب إليه المرتزقة والعتقاء والشعراء الذين نفاهم أفلاطون من مدينته الفاضلة ، وينهب المعابد ويستولي على أموال الشعب بكي يطعم حراسه وأعوانه ، فيحس الشعب في ألم أنه انتقل من حال الحرية إلى عهد الطغيان .

---

(١) الجمهورية فقرة ٥٦٥ - ٥٦١ .

(٢) Tyrannis حكومة الاستبداد أو الطغيان (م . س) ٥٦٣ هـ - ٤٥١ د .

التحول من الديمقراطية الى الطغيان :

لما كانت الحرية هى أهم ما تعتز به الديمقراطية لهذا فإن الرغبة المفرطة فى تحقيق هذه الغاية ، وتجاهل كل ما عداها قد تؤدى الى تغيير هذا النظام والمطالبة بالطغيان ، ذلك أن زعماء هذا النظام سيندفعون فى إرضاء الشعب وذلك بمنحه مزيدا من الحريات ، فإذا ما شاء لهم أن يتوقفوا فى منتصف الطريق فإنهم سيتهمون بأنهم أوليجاركيون مستبدون وسينالهم العقاب وهكذا يقل أو يكاد يمحى احترام الناس للقوانين بل سيسخر البعض ممن يطيعون القوانين ، وتشيع الحرية فى هذه الدولة حتى داخل البيوت فيعامل الزب أبناءه على أنهم نظراء له ، ويعامل الابناء أباءهم بغير احترام من حيث أنهم جميعا متساوون وأحرار ، ويغدو للعبد مساويا للمواطن والاجنبى الدخيل مساويا لهما ، وكذلك فإن الاستاذ فى ظل هذا النظام يصبح فى خشية من تلاميذه بل يعمل على تملقهم ، ويسخر التلاميذ من أستاذهم ، ويتطاول الصغار على الكبار ويؤثر الكبار السلامة فيشاركون الصغار لهوهم ويقلدونهم حتى لايظهروا بمظهر التسلط والاستبداد .

وهكذا يصبح المواطنون فى ظل النظام الديمقراطى على درجة كبيرة من الجساسية بحيظث يثورون ويغضبون إذا شعروا بأقل بادرة من بوادر الضغط ، وينتهى بهم الأمر الى احتقار القوانين المسطورة وغير المسطورة حتى لايكون لهم سيد على الاطلاق .

وهذه هى البداية الرائعة المجيدة التى ينبثق منها الطغيان ، فليس من شك إذن فى أن التطرف فى الحرية ينتهى حتما الا التطرف فى العبودية سواء بالنسبة للفرد أو للدولة .

وتنقسم الدولة الديمقراطية إلى ثلاث طبقات . أولاها طبقة الحكام وهم أصحاب السلطة الحقيقية كفئة الاوليجاركيين ولكنهم أكثر سطوة منهم والطبقة الثانية هى طبقة الاغنياء أما الثالثة فهم جموع الشعب من العمال اليدويين والذين لايملكون إلا القليل ، وهم أقوى الطبقات من العمال اليدويين والذين لايملكون إلا القليل ، وهم أقوى الطبقات إذا اتحدوا ويحاول الحكام تملقهم بتوزيع ثروات الاغنياء عليهم مع احتفاظهم بنصيب الأسد وإذا كان الحكام يكونون عادة من الخطباء والنشطين فى إدارة الاعمال فإن باقى الشعب يجلسون فى الساحات للتصفيق لهم .

ويختار الشعب دائما شخصا يفضله ويجعل منه نصيرا قويا له فيصبح زعيما ديمقراطيا يضفى عليه قوة وسلطانا هائلا ، وحينما يجد هذا الزعيم الشعبى نفسه مطاعا ، لايجد غضاضة فى سفك دماء أهله وتلفيق التهم الباطلة لهم وتشريدهم وقتلهم ويعيد توزيع الاراضى ويصدر وعودا زائفة عن الديون فينتهى الأمر بمثل هذا الرجل الى أن يقتله أعداؤه أو أن يصبح طاغية ويتحول الى ذئب .

هذا الزعيم يثير المتاعب فى درجة أصحاب الثروة ، ويحاول أعداؤه ابعاده عن الحكم فيطالب هو بإنشاء حرس ضخم خاص به ، وها مطلب جميع من وصلوا الى ذروة الاستبداد بحجة المحافظة « على نصير الشعب فى شخصه مراعاة لمصلحة الشعب ذاته ! » .

وحينذلك يفر جميع الاغنياء أو يقتلون ، وحين يتم لهذا الزعيم قهر أعدائه يتحول الى طاغية بعد أن كان يقابل الجميع فى مستهل حكمه بالابتسام والتحية ويستنكر كل طغيان ويجزل الوعود ، يعفى الناس من الديون ويوزع الأرض على مؤيديه ويتصنع الطيبة والود مع الجميع .

وفى عهد هذا الطاغية يتحول جميع المواطنين الى الانشغال بكسب قوتهم اليومى بعد إفقارهم جميعا وبذلك يكففون عن التآمر عليه .

وهو ينشط دائما للقضاء على أصحاب الفكر وذوى الشجاعة والذكاء وعزة النفس والثروة من رفاقه الذين أعانوه على تسم كرسى الحكم ، أو من غيرهم ، هؤلاء الذين يصارحونه مواجهة بأرائهم فى سلوكه ، وهكذا لايبقى فى الدولة أى شخص له قيمة سواء من أصدقائه أم من أعدائه ، فيجد نفسه يحكم جموعا من المحتقرين ، بينما ينفر منه الشرفاء وأصحاب الحكمة .

وسيدأب الطاغية دائما على أشعال نيران الحرب لتغطية أفعاله والقضاء على أعدائه فى الداخل والخارج .

وسيدرك الشعب بعد فوات الأوان مدى الحماقة التى ارتكبها حين أنجب مثل هذا المخلوق ورعاه ورباه حتى استحال عليه أن يطرده .

ويختتم أفلاطون استعرضه لطريقة التحول من الديمقراطية إلى الطغيان فيذكر « أن الطاغية قاتل لأبيه وهو ابن عاق لايرحم شيخوخة أبيه ، وهذا فى الحق هو الطغيان الذى لايمكن أن يختلف عليه أثنان ، وهكذا فإن الشعب يستجير من الرمضاء بالنار ، إذ أن خوفه من الوقوع تحت سطوة الأحرار يجعله يقع تحت سطوة العبيد ، وهكذا تتحول الحرية المتطرفة الهوجاء إلى أقسى وأمر أنواع العبودية ، وأعنى بها الخضوع للعبيد »[1] .

هذه الحكومات الأربع الفاسدة هى صورة لسيطرة الشر فى المجتمع

---

(١) راجع الجمهورية فقرة ٥٦٢ – ٥٦٩ .

وتغلب الطبقات السفلى وقوى النفس السفلى على الطبقات العليا وقوة العقل والحكمة . فالتيموقراطية تمثل الشجاعة وهى فضيلة النفس الغضبية انطلقت من عقالها بدون سيطرة العقل ، وأما الأوليجاركية فهى تمثل نزوات النفس الشهوانية وإيثارها للمال بدون رادع من ضمير أو عقل ، أما الطاغية فهو جلاد سارق ، غليظ القلب مسلط على الشعب ، ينهب أمواله وينكس القيم الفاضلة بحيث يمثل شر مافى النفس الغضبية والشهوانية من رذائل ممقوته .

وينتهى أفلاطون من عرضه لأنواع الحكومات الفاسدة بقوله ، ان اقرار العدالة هو الذى يكفل وحده السعادة للفرد والمجتمع ولايتم هذا إلا فى ظل حكومة فاضلة [1] .

د – نظام المدينة وتربية الاحداث :

ويرى أفلاطون أن الحكومة المثالية الفاضلة لابد من أن تقوم على أساس من الامتياز الفكرى ، وليس على أساس من الثروة والجاه ، ويسميها حكومة أرستقراطية إذا كانت تتألف من مجموعة من الحكام ، أما إذا كان حاكمها شخصا واحدا فتكون حكومة موناركية ، وفى ظل هذه الحكومة لايطبق مبدأ المساواة المطلقة بين الأفراد ، بل يفاضل بينهم بحسب قدراتهم ويتم توزيع الحقوق على المواطنين على أساس هذا المبدأ دون غيره ، وفى ظل هذا النظام لايجب أن يصدر الحاكم فى سلوكه وتصرفاته عن شعور بالشفقة أو الاحسان وحدهما ، أو عن مهارة سفسطائية تقوم على أساس

---

(١) المقالة الثامنة من الجمهورية – راجع كتاب « تاريخ الفلسفة اليونانية » للأستاذ يوسف كرم الطبعة الثالثة ص ص ١٠٦ – ١٠٧ حيث تجد تلخيصا وافيا لهذه المقالة . راجع أيضا أميل برميه (تاريخ الفلسفة) الجزء الأول ص ص ١٥٥ – ١٥٦ .

صداقة الفراسة فى معرفة بالخير دون أى شىء آخر ، وتكون له دراية تامة بأسلوب تربية الشعب على أساس هذا الخير ، ومن ثم فأنه كان من الضرورى أن تكون المشكلة الرئيسية فى الجمهورية هى اختيار هؤلاء الحكام وتحديد أسلوب تربيتهم حتى يتم تكوينهم وأعدادهم لحكم المدينة .

ولكى يكون البناء الاجتماعى والسياسى صحيحا سليما رأى أفلاطون أنه يجب أن تبدأ عملية التربية قبل ميلاد الطفل حتى نضمن له وراثة سليمة ، ولهذا فقد قضى على حرية تكوين الأسرة كما قضى على الملكية الخاصة بالنسبة لطبقتى الحكام والحراس ، ونادى بمبدأ شيوعية النساء[(١)] والمال ، أما إنجاب الأطفال فيتم عن طريق اتصال نساء صحيحات مختارات

---

(١) الجمهورية فقرة ٤٥٧ :

« إن نساء محاربينا يجب أن يكن مشاعا للجميع ، فليس لواحدة منهن أن تقيم تحت سقط وحد مع رجل بعينه وليكن إنجاب الأطفال أيضا مشاعا . بحيث لايعرف الأب إبنه ولا الابن أباه » .

ويستطرد أفلاطون مشيرا الى أنه لايمكن أن ينكر أحد من الناس مافى شيوعية النساء والأطفال من فائدة كبيرة ولكن الصعوبة الكبرى هى فى إمكان تحقيق هذا المبدأ .

ويفترض أفلاطون أنه من الممكن تحقيق هذا المبدأ كما تفعل فى أحلام اليقظة فتتخيل أن الموضوعات قد حدثت بالفعل ثم تستمتع بنتائجها أى بفائدتها ، هكذا يفعل أفلاطون فيمضى فى شرح كيفية تنفيذ هذا الافتراج (فقرة ٤٥٨) فعلى المشرع أن ينتقى للحراس أقرب النساء الى طبيعتهم ثم يجمع بينهم بينهم تحت سقف واحد ، بحيث يتناولون نفس الطعام ويعيشون معا حتى يشعروا برابطة قوية تجمع بينهم على أساس من الحب (فقرة ٥٥٩) وبالطبع سيتم أختيار الفريقين من النوع الرفيع من الجنسين . وستقم أثناء ذلك احتفالات تجمع بين الفريقين=

برجال أصحاء مختارين تحت إشراف الدولة حتى يتوالد جيل نبيل قادر على الاضطلاع بالمهام العظيمة . ويربى هؤلاء الأطفال فى مؤسسات عامة بعيدا عن الأباء والأمهات ودون أن يتعرف هؤلاء عليهم ، وينشأ الاحداث معا حيث يجتمعون باستمرا أثناء تناول الغذاء وفى الدراسة وغير ذلك ، فتقوى أواصر الألفة وروابط المحبة بينهم مما يؤدى إلى تمكين روح التعاون فى نفوسهم فيكونون قادرين فيما بعد على تسيير دفة شئون الحكم بهذه الروح .

وتستمر تربية لأطفال من ذكور وإناث حتى سن الثامنة عشر ثم يتلقون تدريبات رياضية ، وفى سن العشرين يختار من تثبت صلاحيته من بينهم ، وهؤلاء سواء كانوا فتيانا أو فتيات يخضعون لتدريب عسكرى لمدة سنتين أو ثلاث ثم يتلقون دراسات فى الرياضيات والفلك والموسيقى ، وفى

= الجنسين وتقدم فيها القرابين ، ويتغنى فيها الشعراء بأناشيد الزواج ، وتتكرر هذه الاجتماعات بقدر ما تحتاج اليه الدولة من أطفال (فقرة ٤٦٠) .

وعندما يولد الأطفال يعهد بهم الى هيئة تشرف على تربيتهم سواء من النساء أو الرجال أو منهما معا ، وعلى هؤلاء أن يعتنوا بتربية الأطفال مع اتخاذ كل التدابير الكفيلة بألا تتعرف الامهات على أطفالهن .

وللمرأة أن تنجب أطفالا منذ سن العشرين حتى الأربعين ، أما الرجل فبعد أن يجتاز « أشد فترات العمر حماسة للسباق ، فيظل ينجب للدولة طفالا حتى الخامسة والخمسين .

ويجب أيضا ألا يتعرف الآباء على أبنائهم فالأطفال كلهم أبناء للدولة، وعلى الأب أن ينظر منذ الوقت الذى يبدأ فيه زواجه الى كل الأطفال الذين يولدون بعد سبعة أشهر أو تسعة على أنهم كلهم أبناؤه وأنهم جميعا أشقاء ، وعليه ان يعد أبناء الأخيرين أحفادا له واكمراته جدة لهم وهو جدهم . أ . هـ .

سن الثلاثين يعقد لهم امتحان آخر ، والذين يجتارونه من بينهم يتلقون دراسات فى الجدل لمدة خمس سنوات حيث يدرسون بصفة خاصة نظرية المثل ، ويكتشفون الحقائق العليا. وفى سن الخامسة والثلاثين توكل إليهم أعمال رئيسية فى الجيش والادارة ، ولا توكل اليهم مهام الحكم ومشاكله إلا بعد بلوغهم سن الخمسين .

وعلى هذا فإن حكم المدينة المثلى يجب أن يوكل الى الفلاسفة دون غيرهم يقول أفلاطون بهذا الصدد : « مالم يصبح الفلاسفة ملوكا فى بلادهم أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكا وحكاما ، فلاسفة جادين متعقين ، ومالم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة فى فرد واحد ، وبمعنى آخر إذا لم يصدر قانون جازم يستبعد من ماصب الدولة كل من لاتؤهله قدرته للسلطة السياسية أو للفلسفة على السواء ، فلن تهدأ ياعزيزى جلوكون حدة الشرور التى تصيب الدولة ، بل ولا تلك التى تصيب الجنس البشرى بأكمله ، وما لم يتحقق ذلك فلن يتسنى لهذه الدولة التى رسمنا هنا خطوطها العامة أن تولد ، وأن يكتمل نموها .

ذلك ما كنت أتردد فى الجهر به منذ وقت طويل ، إدركا منى لمدى مخالفته للأراء الشائعة »[1] .

ويوضح أفلاطون السبب الذى يطالب من أجله بأن يكون الفلاسفة حكاما فيذكر « أن هناك صفات للفلاسفة اتفقنا عليها من قبل ، وهى تعلقهم الشديد بأية معرفة تكشف لهم عن شىء من تلك الحقيقة التى تظل باقية أبدا ، والتى لاتنال منها تقلبات الكون والفساد ... ولنضف إلى

---

(١) راجع الجمهورية فقرة ٤٢٣ .

ذلك أن رغبتهم تتجه إلى معرفة هذه الحقيقة بأسرها ، وأنهم لايتنازلون بمحض اختيارهم عن أى جزء منها كبيرا كان أم صغيرا ، ثمينا أم تفها ، كما قلنا من قبل وسميناهم بالمحبين والراغبين فى التكريم » .

ويستطرد أفلاطون فيذكر أن الفيلسوف عادل بطبعه لاتستبد به اللذة أو الجشع أو الرغبة فى التسلط بل هو يتجه دائما إلى العلم الحقيقى ويقبل على متعة الروح ويترفع عن الوضاعة والغرور والجبن ، هذا بالإضافة إلى الاعتدال والقصد فى كل شيء والرقة فى معاملة الناس وقوة الذاكرة وسرعة الفهم وحضور البديهة وطيبة النفس وابتعادها عن الصغائر ... الخ » [(١)] .

وهؤلاء الحكام الفلاسفة سيكونون بطبيعة تكوينهم قادرين على الاشراف بدقة على الحياة العقلية والأخلاقية للمواطنين وتسيير جهاز الدولة الذى يقوم نظامها على أساس من الدين والفن والعلم ، ومع هذا فان الحاكم - وهو مكلف بحماية أخلاق المواطنين - يجب أن يخضع الشعر والموسيقى لرقابة شديدة ، ولايسمح للشعراء والفنانين بأن يفسدوا أخلاق الأفراد بتمجيدهم للرذائل وتملقهم للأنياء ومدحهم - الذى يشوبه النفاق - لذوى الجاه والسلطان ، إنما يسمح لهم فقط بتوجيه الفريض والألحان لتمجيد الآلهة والاشادة بأشراف الرجال والنابهين والأبطال ، فليس ثمت مكان للتراجيديا أو للأشعار الهوميرية فى مدينة أفلاطون ، إذ الفن يجب أن يوجه إلى تحقيق خير الدولة ، وكذلك الأفرد يجب ألا تكون لهم حرية أو مصلحة فردية خاصة غير ما تتحقق به مصلحة الدولة ، ويتم تحقيق هذه المصلحة من الناحية الخارجية بإقرار السلم ورعاية حقوق رعايا الدولة من اليونانيين ، فلا يجب أن يدمر اليونانى مدينة جاره اليونانى . ولا أن يسترق

---

(١) راجع الجمهورية الفقرة ٤٨٤ .

رعاياها بل عليه أن ينشد الصداقة والتآلف معهم . إنما يكون الاسترقاق والإبادة للاعداء من الأعاجم من غير اليونانيين[1] . وهذه الدولة عند أفلاطون ثابتة غير متغيرة لاتخضع لتقلب الظروف ، فهى دولة مثالية تصلح فى كل مكان وزمان ومكان وهى كذلك - كعالم المثل - تسمو على ظروف العالم الحسى ، بل أن هذا العالم وأفراده يعوقون بسلوكهم المنحرف تحقيق المثل الأعلى للدولة .

فكأن الفكر السياسى عند أفلاطون يستعد اسمه - كما سبق أن أشرنا - من موقفه الميتافيزيقى المثالى ، وكان أفلاطون مشغوفا بتطبيق نظرياته السياسية وتحقيق فكرته عن المدينة المثلى عمليا ، ولهذا نجده يتردد على دنيس (دنيسيوس) حاكم صقلية ، ويعقد صداقات مع ديون ابن أخته. وذلك لأنه كان يؤمل فى إقناعهما بأفكاره السياسية فتكون صقلية مسرحا أو حقلا يجرى فيه تجربة مذهبه السياسى ، ولكنه فشل فى هذا المسعى كما أوضحنا فى كلامنا عن سيرته .

وقد اضطر أفلاطون الى تعديل بعض الأسس فى نظريته السياسية ، فنحن نراه فى محاورة « السياسى » يصف الحاكم المستبد المستنير بأنه الملك ذو السطان والسيطرة وأنه الحاكم الأصلح . وهو يعرض لهذه الفكرة فى السياسى ، فيذكر أن الحاكم المستبد العادل أصلح من الفيلسوف فى حكم المدينة ، لأنه على خبرة بالشئون السياسية . فهو لايتقيد بأى قانون ويعرف ماهو الأفضل للدولة . ويختار أصلح الأشخاص المناصب العامة حسب قدراتهم ومواهبهم ، وله أيضا القدرة والمهارة على تنسيق جميع شئون الدولة وربطها بأحكام لكى تصدر عن تصور واحد منسق .

---

(١) الجمهورية - المقالة الخامسة فقرة ٤٦٩ ب ، ٤٧١ جـ .

هـ - النظام السياسي في « القوانين » :

وفي كتاب « القوانين » نجد أن أفلاطون قد رجع عن بعض أرائه السابقة في الجمهورية فنراه يرفض شيوعية النساء والأطفال ، وكذلك الملكية الخاصة وحكم الفلاسفة ، وقد استعاض عن حكم الفلاسفة بمجلس حكومي مؤلف من مجموعة من الأفراد هم حراس الدستور الذين يراقبون الزواج وحياة الأسرة ومعاشها ويقسمون الأرض [1] ويحققون تفتيتها بالميراث . وتوكل الصناعة والتجارة للأرقاء والمهجنين ، ويقيد تداول النقد الا في حدود الحاجات الضرورية ويمنع اقتناء الذهب والفضه وتقوم هذه الحكومة على أساس دستور صيغت مواده من النظم السياسية الرئيسية التى أشار إليها في محاورة السياسى ، فتكون حكومة ارستقراطية تستند إلى هيئة نيابية هى مجلس الشيوخ ، وهذا النظام وسط بين الديمقراطية وحكومة الطغيان أى وسط بين الحرية المسرفة والسلطة الغاشمة وتعتمد هذه الحكومة على نظم متدرجة تحفظ التوازن بين السطات فإلى جانب السلطة النيابية توجد سلطة قضائية تتمثل فى الحاكم وتحفظ الشرطة الأمن الداخلى بينما يسهر الجيش وعلى رأسه القواد على حماية أمن الدولة الخارجى . وكذلك تعين الدولة الكهنة ليقوموا بالمراسم الدينية ويشرفوا على المعابد .

ويلاحظ أنه على الرغم من هذه التفاصيل التى يغرق أفلاطون فى إيرادها لتنظيم شئون المدينة ، وهى مجتمع إنسانى يوجد فى عالمنا الحسى ، إلا أنه مع هذا استمر على إيمانه الراسخ بفكرته الأساسية سواء من الناحية الميتافيزيقية أو السياسية ، تلك الفكرة التى ترى فى الدولة نظاما يعد النفس للحياة الأبدية وأنها نظام يقوم على أساس عقلى .

---

(١) « القوانين » الكتاب الخامس فقرة ٢٣٨ أ .

وقد استبدل أفلاطون الجدلى فى برنامج تربية الأحداث بنوع من التربية الدينية ، كما أغفل فكرة التناسخ [1] وألزم الشعراء والفنانين بالخضوع للدين والأخلاق ، وقد ازداد احتقار أفلاطون لشئون عالم الحس ورأى أنه من الأفضل للنسان أن يترك نفسه ومصيره بين يدى الله .

وفى القوانين أيضا يتكلم أفلاطون عن نفس عالمية شريرة هى أصل جميع الشرور والآثام ومصدر الإلحاد الذى يزعزع أركان الدين فى الدولة ، وهو ينصح بضرورة إعدام المخطئين الذين يصرون على أخطائهم بعد توجيه النصح والارشاد اليهم . واذن فقد قضى على حرية الفكر فى ظل هذا النظام . والواقع أن أفلاطون قد انتهى فى القوانين إلى أراء يستشف منها يأسه من أقامة حكومته المثلى - التى أشار اليها فى الجمهورية - فى عالمنا هذا ، وقرر أن تحقيق مثل هذه الحكومة يتطلب وجود كائنات أسمى من البشر .

(١) القوانين - الكتاب التاسع ، الفقرات ، ٨٧ د هـ ، ٨٧٢د هـ ، ٨٥٤، جـ .

خاتمــــة البـــــاب

١ - الأكاديمية بعد أفلاطون : كان أفلاطون قد أوصى بزعامة المدرسة إلى ابن أخته سبوسيبوس (١) (٢٤٧ - ٢٢٦) ق .م وعلى الرغم من أن الأكاديمية ظلت فى عهد هذا الأخير تلتزم الاتجاه الأفلاطونى القائم على أصول فيثاغورية قديمة ، إلا أننا نلاحظ أن سبوسيبوس اهتم بالإدراك الحسى اكثر من أفلاطون واشترط أن يتم هذا الأدراك بطريقة علمية ، ونراه أيضا فى كتابه الرئيسى عن الأعداد الفيثاغورية يستبدل المثل بالأعداد الرياضية ويرى أن هذه الأعداد منفصلة متمايزة عن الأشياء . وهو يميز بين عشر جواهر تمثل فى مجموعها درجات الوجود العشر ، وأولها الواحد المطلق ثم ٢- الكثير المطلق ثم ٣ - العدد (وعلى الأخص لعدد ثلاثة لأنه مجموع (١+٢) ، و ٤ - الأبعاد الهندسية (النقطة - الخط - السطح - الحجم) و ٥ - الأجرام الكونية التى ندركها بالحس . و ٦- الكائنات الحية كالنبات والحيوان والشيطان والكواكب المتألهة والله المحجوب عنا . و ٧- الفكر ويرمز له بالعدد (٧) إشارة إلى الكواكب السبع وإلى حروف العلة السبعة فى اللغة اليونانية و ٨- الغريزة أو الشهوة و ٩- الحركة وأخيرا ١٠- الخير ، وهو الكمال فى حال الكون .

فالأعداد الأولية إذن تكون أيضا من المبادىء الأزلية للأشياء وتطورها فى الوجود ، ويرى سبوسيبوس أن العدد (١٠) هو أعلى هذه الأرقام مكانة وابعدها تأثيرا واكثرها كمالا . وقد اهتم سبوسيبوس بالإلحاد لأنه فسر الآلهة فى المعتقدات الشعبية على أنهم رموز أسطورية لقوى الطبيعة .

---
(1) Speusippus .

وتزعم الأكاديمية بعد ذلك اكستنوقراط [1] (٣٣٩ - ٢١٤ ق . م) وقيل أنه أول من قسم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام . الجدل والطبيعة والأخلاق .

أما موقفه الفلسفي فانه يرجع أيضا إلى ذلك الاتجاه الرياضي الفيثاغوري الذي غلب على الأكاديمية بعد موت أفلاطون ، فالأعداد عنده أيضا هي الأصول الأولى للموجودات . وهو يشير الى الواحد والى الثنائي اللامحدود والواحد الأب بالنسبة الآلهة ، أما الثنائي فهو كالأم بالنسبة لها ، وأيضا الواحد هو العقل اوزوس .

والمثل - وهي أعداد رياضية - تكون أول ما يصدر عن الواحد والثنائي .

وتولى رئاسة المدرسة بعد ذلك بوليمون الاليني [2] (٣١٤ - ٢٦٩ ق.م) وقد وجه كل اهتمامه إلى الأخلاق ، وكان على صداقة وطيدة مع كريتاس ، وحينما توفى بوليمون تولى كريتاس [3] هذا الاشراف على المدرسة فترة قصيرة .

وقد استمرت الاكاديمية أمينة على اتجاهات الفكر الأفلاطوني الأصلية مع ميل الى الرياضيات وذلك إلى أن تولى زعامة المدرسة أركسيلاوس [4] الأيولي (٣١٥ - ٢٤١ ق . م) الذي خلف كريتاس في زعامتها . ولسنا نعرف الكثير عن مذهبه لأنه لم تكتب شيئا . ولكن منافسيه من الرواقيين قد عرضوا لمجمل أرائه ، فهو يشك في إمكان الحصول على

(1) Xenocratcs of Chalcedou .
(2) Polemo of Athens .
(3) Crates .
(4) Arcesilaus of Chalcedon .

معرفة أى شيء عن طريق الحس أو الفهم ، ولهذا فقد استعاض عن اليقين بالمعرفة الاحتمالية ، وبذلك فتح الباب أمام موجة الشك البيرونى ، فلم ير مناصا من أن يعلق الحكم مادام لايستطيع الوصول الى المعرفة اليقينية .

وقد ظل خلفاء أركسيلاوس أمناء على هذا الاتجاه الشكى ، بل ودخل الشك مرحلة جديدة فى عهد رئاسة كرتيادس[1] القورينائى للمدرسة (٢١٤ - ١٢٩) ق . م .

وتعاقب على زعامة المدرسة شخصيات كثيرة وشاعت فى تعاليمها النزعة التلفيقية التى كانت ذائعة فى ذلك العصر وظلت المدرسة قائمة إلى أن تم لجستنيان إغلاق المدارس الفلسفية فى أثينا سنة ٥٢٩ م .[2] مخافة أن تؤثر أراؤها الوثنية على معتقدات المسيحية الجديدة .

٢ - الفكر الأفلاطونى ومكانته التاريخية :

لقد كان لمذهب أفلاطون تأثير عميق على الفكر البشرى فى مختلف عصوره سواء كان ذلك فى العصر القديم أو الوسيط أو الحديث . وقد لاحظنا أن الفكرة الأساسية التى تعتبر الدعامة القوية لهذا المذهب ومصدر تماسكه هى الثنائية الميثافيزيقية بين المادة والعقل ، تلك التى لها تأثيرها الواضح على مختلف المذاهب ، وكذلك كان للنزعة الصوفية العميقة التى استعارها أفلاطون من الأورفية والفيثاغورية أثرها الواضح فى استمالة المتصوفة ورجال الدين على مختلف معتقداتهم إلى هذا المذهب . هذا بالإضافة إلى

(1) Carueades of Cyrene .

(٢) وسنعرض لهذه المرحلة بالتفصيل فى الجزء الثانى من كتابنا عن « أرسطو والمدارس المتأخرة » .

ما بذله أفلاطون من جهد صادق للبرهنة على خلود النفس ، تلك الفكرة التى كان لها صدى كبير فى مختلف العصور ، ومن ناحية أخرى نجد أن أفلاطون [1] هو مصدر فكرة الاشراق النورنى التى استعارها منه الأفلاطونيون المحدثون وكذلك الصوفية من مسيحيين ومسلمين .

وإذا انتقلنا الى الناحية الأخلاقية والسياسية وجدنا أن ربط فكرة الخير والفضيلة بالحكمة والتأمل كان لها صداها البعيد عند المثاليين والعقليين من الأخلاقيين . أما الفكر السياسى لأفلاطون فإنه كان الدعامة الرئيسية التى تفرعت عنها المذاهب السياسية فيما بعد . فنشأت تيارات صادرة عنه فيما عرف عند المسيحيين والمسلمين من تأليفات حول المدن الفاضلة . فمثلا نجد عند المسلمين تأثير أفلاطون واضحا فى كتاب الفارابى عن « أراء أهل المدينة الفاضلة » وكذلك فى تلخيصات الفارابى لكتاب « القوانين » المعروف عند المسلمين باسم النواميس . وكان المسلمون أيضا قد عرفوا بعض التلخيصات للفكر الأفلاطونى السياسى عن طريق جوامع جالينوس [2] فكتبوا التعليقات على ترجمتها العربية ولازالت جمهورية أفلاطون ذات تأثير واضح فى اتجاهات الفكر السياسى إلى عصرنا هذا ، فقد تأثر بها توماس هور [3] فى تأليف اليوتوبيا وكذلك بيكون [4] فى أطلنتس الجديدة وكامبانيلا فى [5] دولة الشمس .

---

(١) راجع رسالته السابقة .

(٢) راجع Hichard walzer et Paul Kraus, Plato Arabus, Caleci Compendium... warburg Institute, London 1951.

(3) Thomas More, utopia .

(4) Bacon, Nova Atlantis.

(5) Campsnella, State of the sun .

ومنذ عصر النهضة حيث أعاد مارسيليوس [1] أنشاء أكاديمية أفلاطون بفلورنسا بإيطاليا نجد أن المدرسة قد استأنفت تقاليدها القديمة ولكنها اهتمت بأراء أفلاطون العلمية وفلك الفيثاغوريين ، وكان لهذه الأفكار تأثيرها الواضح على كوبرنيق [2] وجاليلو [3] .

وأخيرا فإن الفكر المثالى والروحى لأفلاطون كان له تأثيره الواضح على سائر المفكرين المثاليين سواء كان هذا التأثير إيجابيا أم سلبا .

وسنرى فى الباب الرابع من كتاب تاريخ الفكر الفلسفى الذى سيرد فى مستهل الجزء الثانى – إن شاء الله – استمرار الفلسفة السقراطية عند أرسطو ومدرسته ، وسنبين كيف أن أرسطو تلميذ أفلاطون قد خضع أيضا لتأثير الأفلاطونية فى الخطوط العريضة لمذهبه ، رغم الاختلاف الجوهرى بين المذهبين ، ومعارضة أرسطو وانتقاده الشديد لأستاذه أفلاطون .

---

(1) Marsilius .
(2) Copernicus .
(3) Galileo .

ملحقـــات

فصول من المقالة الأولى[1]

من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو

(١) نورد هذه الفصول لأهميتها باعتبارها المصدر الأول للفلاسفة السابقين على سقراط وكذلك بالنسبة لأراء أفلاطون ونقد أرسطو للمثل .

الفصل الثالث

اعتراف قدماء الفلاسفة بالعلل المادية والفاعلية والغائية

Evidently we have to acquire knowledge of the original causes (for we say we know each thing only whwn we think we recoguize its first cause). and causes are spoken of in four senses. in one of these we mean the substance, i. e. the defintion. and the ultimate (why) is a cause and principle), in snother the matter or substratum," in a third the source of the change and in a fourth the cause opposed to this, the purpose and the good (for this is the end of all generation and change). We have studied these causes sufficiently in our work on nature,[1] but yet let us call to our aid those who have attacked the investigation of being and philosophized sbout reality before us. For obziously they too speak of certain principles and causes : to go over their views, then will be of profit to the present inquiry, for we shall either find another kind of cause, or be more convinced of the correctnessof those which we now maintains .

Of the first philosophers, then, most thought the principles whieh were of the nature of matter were the only principles of all things. That of which

(1) Phys . ii 3, 7 .

all things that are consist, the first from which they come to be, the last into which they are resolved (the substance remaining, but clanging in its modifications), this thay say is the element and this the principle of things, and therefore they think nothing is either generated or destroyed, since this sort of entity is always conserved, as we say socratea neithen comos to be sbsolutely when he comes to be hemitiffull or musical, nor ceases to be when he loses these characteristics, because the substratum, smratts himself, remains. Just so they say nothing ellsse comes to be or ceases to be, for tharm mustt he some entity- either or more tham one- foom which all other things come to he, it haing conserved.

Yet they do not all agrne as to the mumllarr and the nature of these priniples Thalles, the founder of this type of philosopliy says the principle is water (for whinth masom he deollsoll that the earth rests on water), gatting the untiom perhaps from seeing that the nultimsntt off all things is moist and that heatt itsolff is gomosttad from the moist and kept alive by it (and that from which they come to be is a pnnniplle of all things). He got his notion from this fastt, amll from the fact that the seeds of all things have a moist nature. and that water is the origin of the nature of moist things .

طاليس

Some[1] think that even the ancients who lived long before the present generation, and first framed accounts of the gods, bad a similar view of nature: for thay msde Ocean and tethys the parents of creation,[2] and described the oath of the gods as being by water,[3] to which they give the name of styx: for what is oldest is most honourable, and the most bonourable thing is that by which one swears. It may perhaps be uncertain whether this opinion about nature is primitive and ancient, but thales at any rate is said to have declared himself thus about the first cause, Hippo no one would think fit to include among these thinkers, because of the paltriness of his thought.

هيبون

Auaximenes and Diogenes make air prior to water, and the most primary of the simple bodies,while Hippasns of Metapontium and Heraclitus of Ephesus say tis of fire, and Empedocles says it of the four elements (adding a fourth - eayth - to those which have been named), for these, he says,always remain and do not come to be, except that they come to be more or fewer, being aggregated out of one.

انكسيمانس
ديوجين
هيباسوس
هرقليطس
أنباذوقليس

Anaxagoras of Clazomenae, who though older

انكساغوراس

(1) The reference is probably to plato (crat. 402 B, theael, 152 E. 162 D, 180 C,)
(2) Hom. II. xiv. 201, 264 .
(3) Ibid ii. 755, xiy. 271, xivx. 37 .

than Empedocles, was later in his pdilosophicl activ- ity, says the principles are infinte in number; for he says almost all the things that are made of paris like themselves, in the manner of water or fire, are generated and destroyed in this way, onlv by aggregation and segregation, and are not in any other sense generated or destroyed, bnt remain eternally.

انباذوقليس

From these facts one - might think the only cause is the so called material cause; but as man thus advanced, the very facts opened the way for them and joined in forcing them to investigate the subject. However true it may be that all generation and destruction proceed from some one or (for that matter) from more elements, why does this happen and what is the cause? For at least the substratum itself does not make itself change; e. g. neither the wood nor the bronze causes the change of either of them, nor does the wecd manufacture a bed and te bronze a statue, but something else is the cause of the change. And to seek this is to seek the second cau e, as we should this is tc saak the second cau e, as we should say - the from which comes the beginning of the movement. Now those who at the very beginning set themsalvas to this kiod of inquiry, and said the substratum was onc, (1) were not at all dissatisfied with themselves; but some at least of those who maintain it to be one (2) - as though defeated by this search for

1 - Thales, A naximenes. and Heraclitus.

2 - The Eleatics.

the senond cause - say the one and nature as a whcle is unchangeable not only in respect of genration and destruction (for this is a primitive belief, and all agreed in it), but also of all otier change; and this view is peculiar to them. Of those who said the universe was one, then, none succeeded in discovering a csuse of this sort, exceps Parmenides, and in as much as he supposes that there is not only one but also in some sense two causes. But for those who make more elements [1] it is more possible to state the second cause. e.g. for those who maks; hot and cold, or fire and earth, the elements; for they treat fire as hsving a nature which fits it to move things, and water and earth and such things they treat contrary way.

بارمنيدس

انباذوقيس

When these men and the principles of this kind had had their day, as the latter were found inadequate to generate the nature of things, men were again forced by the truth itself as we said, to inquire into the next kind of cause. For it is not likely either that fire earth or earth or any such element should be the reason why things manifest goodness and beauty both in theit being and in their coming to be, or that those thinkers should have supposed it was; nor again could it be right to entrust so great a matter to

(1) The refernce is probably to Empedocles.

spontancity and chance.

When one man [1] said then, that reason was present -as in animals, so througout nature - as the cause of order and of all arrangement, he seemed like a sober man in contrast with the random talk of his predecessors. We know that Anaxagoras certainly adopted these views, but Hermotimus of Clazomenae is credited with ex - pressing them erier. Those who thought thus stated that there is a principle of things which is at the same time the cause of beauty, and that sort of cause from which things acquire movement.

انکساغوراس

هرموتیموس

الفصل الرابع

قصورهم الواضح فى معالجة موضوع العلل

هزيود

One might suspect that Hesiod was the first to look for such a thing - or some one else who put Love or desire among existing things as a principle, as Parmenindes, too, does; for ge, in constructing the genesis of the universe, says : -

بارمنيدس

Love first of all the Gods she planned. and Hesiod says :

First of all thinds was chaos made, and then Broad-breasted earth,...

And love; mid all the gods pre-eminent.

Which implies that among existing things there must be from the first a cause which will move things and bring them together. How these thinkers should be arranged with regard to priority of discovery let us be allowed to decide later, [1] but since the contraries of the various forms of good were also perceived to be present in nature - not only order and the beautiful, but also disorder and the ugly, and bad things in greater number than good, and ignoble things thsn beautiful - therefore another thinker introduced friendship and strife. each of teh two the

المحبة والكراهية عند أنبارقليس

(1) The promise is not fulfilled.

canse of one of these two sete of qualities. For if we were to follow out the view of Empedocles. and interpret it according to its meaning and not to its lisping expression, we sould find that friendship is the cause of good things, and strife of bad. therefore, it we said that Empedocles in a sense both mentions. and is the first to mention, the bad and the good as principles, we should perhaps be right; since the cause of-all-goods is the good itself.

These thinkers, as we say, evidently grasped, and to this extent, two of the causes which we distinguished in our work on nature [1] the matter and the source of the movement - vaguely, however, and with no clearness, but as untrained men bahave in fights; for they go round their opponents and often strike fine blows, but they do not fight on scientific principles, and so too these thinkers do not seem to know what they they say. for is evident that, as a rule, they maky no use no use of their causes except to a small extent. For Anaxagoras uses reason as a deus ex ex machina for the making of the world, and when he is at a loss to tell from what canse something necessarily is, then he drags reason in, but in all other cases ascribes events to anything rather than to reason. [2] and Empedocles, though he uses

أنكساغوراس

أنباذوقليس

1 - Phys. ii. 3, 7.
2- Cf. Pl. Phaedo, 98 BC, Laws, 967 B-D.

the causes to a greater extent than this, neither does so sufficiently nor attains consistency in their use. At least, in many cases he makes love segregate things, and stirfe aggregate them. For whenevel the universe is dissolved into its elements by strife, fire is aggregated into one, and so is each of the other elements; but whenever again under the influence of lovo thet come together into one, the parts must again be segregated out of each element.

Empedcles, then, in contrast with his predecessors, was the first to introduce the dividing of this cause, not positing one source of movement, but different and contrary source. Again, he was the first to spaek to four material elements; yet he does not use four, but treats them as two only; he trats fire by itself, and its obbosites. earth, air, and water - as one kind of thing. We may Iearn tgis by study of his verses.

العناصر الأربعة

This philosopher then, as we say, has spoken of the principles in this way, and made them of this number. Leucippus and his associate Democritus say the full and the empty are the elements, calling, the one being and the other non - being - the full and solid nou being, the empty non-being (wgence they say being, no more is than is than non-being, because the solid no more is than th empty); and they

لوليبوس

ديمقريطس

make these the matarrial causes of things. And as those who make the underliny substance one generate all other things by its modifications, supposing the rare and the dense to the sources of the modifications, in the same way these philosophers say the differences in the elements are the causes of all other qualities. These differences, they say are three-shabe and ordr and position. For they say the real is differentiated only by "rhthin " and "inter-contact " and "turning" ; and of these rhythm is shape, inter-contact is ordesr and turning is position for A dillers from N in shape, AN from NA in order, from H in position. The question of movement - whence or how it is to belong to things - these thinkers, like the others, lazily neglected.

Regarding the two causes, then as we say, the inquiry seems to have been ed thus far by the early philosophers.

الفصل الخامس

المدرسة الفيثاغورية والمدرسة الايلية

واعتراف الفيثاغوريين الغامض بالعلة الصورية

Contemporaneously with these philosophers and before them, the so-called pythagoreans, who were the first to take up mathematics, not only advanced this study, but also having been brought up in it they thought its principles were the principles of all things. Since of these principles numbers are by nature the first, and in numbers they seemed to see many resemblances to the things that exist and come into being more than in fire and earth and water (such and such a modification of numbers being justice, another being soul and reason, another being opportunity and similarly almost all orher things being numerically expressible) since, again, they saw that the modifications and the ratios of the musical scales were expressible in numbers; - since, then, all other things seemed in their whole nature to be modelled on numbers and numbers seemed to be the first things in the whole of nature, they supposed the elements of numbers to be the elements of all things, and the whole heaven to be a musical scale and a number. And all the properties of numbers and scales which they could show to agree with the attributes and parts and the whole arranagement of the

الفيثاغوريون

heavans, they collected and fitted into their scheme; and if there was a gap anywhere. they readily made sdditions so as to make their whole theory coherent E. g. as the number 10 is thought to be perfect and to comrise the whole nature of numbers, they say that the bodies which move through the heavens are ten, but as the visible bodies are only nine, to meet this they invent a thenth - the "counter-earth",. We have discussed these mattere more exactly elsewhere [1].

But the object of our review is that we may learn from these philosphers also what they suppose to be the principles and how these fall under the causes we have named. Evidently, then, these thinkers also consider that number is the priniple both as mslter for things and as forming both their moditicstions and their permanant states, and hold that the elements of number are the even and the odd, and that of these the latter is limited. and and that of these the latter is limited. and the former unlimiled; and thst the One proceeds from both of these (for it is both even and odd), and number from the One; and and that the whole heaven, as has beeu said, is numbers.

Other members of this same school say there are tan principles, which they arrange in two col-

1 - De Caelo, ii. 13.

umns of cogntaes -limit and unlimlted, odd and even, one and plurality, right and left, male and female, resting and moving straight and curvel, light and darkness, good and bad, square and oblong. In this way Alcmaecon of Grotos feems slso to bave conceived the matter, and either be got this view from them or they got it from bim; for he expressed bimself similarly to them, for he says most human affairs go in pairs, meaning not definite contrarieties such as the Pythagoreans speak of, but sny chance contraieties, e.g. while and black, sweet andbitter good and bad great and small, He threw out indafinite suggestions sbout the other contrarieties, but the Pythagoreaus declard both how many and which their cnntrarieties are.

القايون

From both thses schools, then, we can learn this much, that the contraies are the principles of things: and how many these principles of things : and how many these principles are and which tey are, we can lears from one of the two schools. But how these principles can be brought together under the causes we have named bas not been clearly, and articulately stated by them they seem, howevwe, to range the elements under the head of matter; for ont of these as immsnenl parts they say substance is composed and moulded.

From thesa facts we may sufficiently perceive the meaning of the ancients who said the elements of nature were more than one: but there are some who spoke of the univers as if it were one entity, though they were not all alike either in the excellence of their statemert or in its conformity to the facts of nature . The discussion of them is in no way sppropriate to our present investigation of canses, for they do nol, like some of the natursl philosophers, assume being to be one and yet generate it out of the one as out of matter, but they speak in another way: those others add change, since they generate the universe, but these thinkers say the universe is unchangeable. Yet this much is germane to the present inquiry : Parmenides seems to fasten on that which is one in definition, Melissus on that which is one in matter, for which reason the former says that it is limited, the latter that it is unlimited : while Xenophanes, the first of the partisands of the One (for parmenides is said to bave been his pupil). gave no lear statement, nor does he seem to have grasped the nature of either of these causes, but with reference to the whole material universe he says the One is God, Now these thinkers as we said must be neglected for the purposes of the present inquity- two of them entirely as being a little too naive, vir Xnophanes and Melissus: but parmenides seems in places to speak with more

بارمنیدس
ملیسوس
اکنانوفان

insight. For claiming that besides the existent, nothing non-existent exists, be thinks that of necessity one thing exists viz. the existent and nothing else (on this we have spoken more clearly in our work on nature)[1]. but being forced to follow the observed facts, and supposing the existence of that which is our sensations, he now posits two causes and two principles, calling them hot and cold, i.e. fire and of these be ranges the hot with the existent, and the other with the non existent.

From what bas been said, then, and from the wise men who have now sat in council with us, we have got tbus much-on the one hand from the earlies philosophers, who regard the first principle as corporeal (for water and fire and such things are bodies). and of whom some suppose that there is one corporeal principle, others that there are more than one, but both put these under the head of matter and on the other hand from some who posit both this cause and besides this the source of movement, which we have got from some as single and from others as twofold .

Down to the Italian school then, and apart from it, philosophers have treated these subjects rather obscurely, except that, as we said, the have in

(1) Phus. i . 3 .

fact used two kinds of cause, and one of these- the source of movement- some treat as one and others as two. But the Pythagoreans have said in the same way that there are two principles, but added this much, which is peculiar to them, that they thought that finitude and infinity were not attributes of certain other things, e. g. of fire or earth or anything else of this kind, but that infinity itself and unity itself were the substance of the things of which they are oredicated. This is why number was the substance of all things. On this regarding the question of essence they began to make statements and definitions, but treated the matter too simply. For they both defined superficially and thought that the first subject of which a givea definition was predicable was the substance of the thing defined. as if one supposed that double. and 2 were the same, because 2 is the first thing of which. double. is predicable. But surely to be double and to be 2 are not the same: if they are one thing will be many- a consequence which they actaully deew[1]. From the earlier philosophers, then, and from their sucessors we can learn thus much.

(1) E.G.2 was identified both with opinion and with daring .

الفصل الســـادس

الفلسفة الافلاطونية واستخدامها للعلتين المادية والصورية فحسب

After the systems we have named came the philosophy of Plato which in most respects followed these thinkers, but had peculiarities that distinguished it from the philosophy of the Italians.. For, having in his youth first become familiar with Cratylus and with the Heraclitean doctrines (that all sensible things are ever in a state of flux and there is no knowledge about them), these views be beld even in lateryears, Socrates, however, was busying the world of nature as a whole but seeking the universal in these ethical matters, and fixed thought for the first time on definitions: Plato accepted his teaching, but held that the problem applied not to sensible things but to entities of another kind- for this reason, that the common definition could not be a definition of any sensible thing, as they were always changing . Things of this other sort, then, he called Ideas, and sesible things, he said were all named after these, and in virtue of a relation to these: for the many existed by participation in the ideas that have the same name as they . Only the name. participation. was new: for the Pythagoreans say that things exist by A imitation" ef numbers and Plato asys they exist by

افلاطون

participation, changing the name. But what the participation or the imitation of the forms could be they left an open question.

المشاركة

Futher, besides ensible things and forms he says : There are the objects of mathematics; which occupy an intermediate position, differing from sensible things in being eternal and unchangeable, from Forms in that there are many alike, while the form itself is in each case unique.

Since the Forms were the causes of all other things, he thought their elements were the elements of all things. As matter, the great and the small were principles : as essential reality, The one: For From the great and the small, by paricipation in the one, come, the Numbers, .

But he agreed with the Pythagoreans in saying that the one is substance and not a predicate of something else: and in saying that the Numbers are the causes of the reality of other things be agreed with them: but positing a dyad and constructing the infinite out of greal and small instead of treating the infinite as one : is peculiar to him: and so is his view that the Numbers exist apart from sensible things, while they say that the things themselves are Numbers, and do not place the objects of mathematics between forms and sensible things. His drvergence

from the pythagoreans in makings His drvergence from the pythagoreans in making the one and the numbers separate from things, and his introduction of the Forms, were due to his inquiries in the region of definitions (for the earlier thinkers bad notincture of dialectic), and his making the other entity besides the one a dyad was due to the belief that the numbers, exceept those which were prime,could be nearly produced out of the dyad as out of some plastic material .

Yet what happens is the contrary: the theory is not a reasonable one. For they make many things out of the matter, and the form generates enly once, but what we observe is that one table is made from ane matter, while the man who applies the from, though he is one makes many tables. And the relation of the male to the female is similar: for the latter is impregnated by one copulation, but the male impregnates many females: yet these are analogues of those first principles .

Plato, then, declared himself thus on the points in question, it is evident from what has been-said that he bas used only two causes, that of the essence and the material cause (for the forms are the causes of essence of all other things, and the one is the cause of the essence of the forms) : and it is evident what the underlying matter is, of which the forms

are one in the case of forms, viz, that this is a dyad, the great and the small. Further, he has assigned the cause of good and that of evil to the elements: one to each of the two, as we say[1] some of his predecessors sought to do, Empedocles and Anaxagoras.

---

(1) Cf. 981 b - 15 - 19, 32 - b. 10.

الفصل السابع

المذاهب المختلفة ومدى اعترافها بالعلل الأربع

Our review of those who have spoken about first principles and reality and of the way in which they have spoken, has been concise and summary: but yet we have learnt this much from them, that of those who spoke about "Principle" and "cause" no one bas mentioned any principle except those which have been distinguished in our work on nature, (1) but all evidently have some inkling of them, though only vaguely- For some speak of the first principle as matter, whether they suppose this to be a body or to be incorporeal: e.g. Plato spoke of the great and the small, the Italians of the infinite, Empedocles of fire, earth water, and air, Anaxagoras of the infinity of things composed of similar parts. These, then, have all had a notion of this kind of cause and so have all who speak of air or fire or water, or something denser than fire and rarer than air: for some have said the prime element is of this kind .

الفيثاغوريون

انكساغوراس

These thinkers grasped this cause only: but certain other have mentioned the source of movement, e.g. those who wake friendship and strife, or resson, or love, a principle,

---

(1) Cf 984 b. 15 - 19, 32 - b. 10 .

The essence, i.e. the substautial reality, on one has expressed distinctly. It is hinted at chiefly by those who believe in the forms: For they do not suppose either taht the Forms are the matter of sensible things, and the One the matter of the forms, or that they are the source of movement (for they say these are cource rather of immobility and of being at rest), but they furnish the forms as the essence of every other thing, and the one as the essence of the forms .

الصور الأفلاطونية

That for whose sake actions and changes and movements take place, they assert to be a cause in a way, but not in this waym i.e. not in the way in which it is its nature to be a cause, For those who speak of reason or friendship class these causes as goods: they do not speak, however, as if anything-that exists either existed or came into being for the aske of these. but as if movements started from these. In the same way those who say the Ce or the existent is the good, say that it is the cause of substance, but not that substance either is cause of for the sake of this. Therefore in turns out that in a xense they both say and do not say the good ia a cause: for they do net call it a cause qua good but only incidentally .

All these thinkers, then, as they cannot pitch on another cause, seem to testify that we have determined rightly both how many and of what sort the

causes are. Besides this it is plain that when the causes are being looked for, either all four must be sought thus or they must be sought in one of these four ways. Let us nexi discuss the possible difficulties with regard to the way in which each of these thinkers bas spoken and with regard to his aituation relatively to the first principles .

الفصـــل الثامن

نقد الفلاسفة السابقين على أفلاطون

نقد المدرسة الطبيعية

Those, then , who say the universe is one and posit one kind of thing as matter, and as corporeal matter which has spatial magnitude, evidently go astray in many ways. For they posit the elements of bodies only, not of incorporeal things, though there are also incorporeal things. And in trying to state the causes of generation and destruction, and in giving a physical account of all things, they de away with the cause of movement further. They errinnot positing the substance, i.e. the essencé, as the cause of any thing, and besides this in lightiy calling any of the simple bodies except earth the first principle, without inquiring how they are produced out of one another, 1- mean fire, water, earth, and air . For some by combination, others by separation, and this makes the greatest difference to their priority and posteriority .For [(1)] in a way the property of being most elementary of all would seem to belong to the first thing from which they are produced by combination, and this property would belong to the most fine-grained and subtle of bodies, for this reason those who make fire the pinciple would be most in agreement with this argument. But each of the other thinkers agrees that the element of corporeal. things

الاتصال والانفصال

is of this sort. At least. none of those wo named one element claimed that earth was the element, evidently because of the coarseness of its grain (Of the other three elements each has found some jufge on its side: for some maintain that fire, others that water, others that air is the element. Yet why. arter all, do they not name earth also, as most men do? For people say all things are earth. And Hesiod says earth was produced first of corporeal things, so primitive and popular has the opinion been (According to this argument, then, no one would be right who either says the first princip is any of the elements other than air but rarer tan water, But (2) if that which is late. in generation is prior in nature, and that which is concocted and compounded is later in generation, the contrary of what we have been saying must be true- water must be prior to air, and earth to water.

هرقليطس

هزيود

So much, then for thoee who posit one cause such as we mentioned: but the same is true if one supposes more of these, as Empedocles says the matter of things is four bdies. For we see thuse bodies produced from one another, which implies that the same body does not always remain fire or earth) we have spoken about this in our works on nature) [1], and regarding the cause of movmecnt and the

انباذقليس

(1) De Caelo. iii, 7 .

question wheter we must posit one or two, he must be thought to have spoken neither correctly nor alltogether plausibly . And in general, change of quality is necessarily done away with for those who speak thus, for on their view cold will not come from hot nor hot from cold. For if it did there would be something that accepted the contraries the mselves, and there would be something that accepted the contraries the mselves, and there would be some one entity that became fire and water, which empedocles denies .

As regards Anaxagoras. if one were to suppose supposition wold accord thoroughly with an argument which Anagorss himself did not state articlately, but which be must have accepted if any one bad him on t it . True , to say that in the beginning all things were mixed is absurd both on other grounds and because it follows tat they must have existed before in an unmixed form, and because nature does not allow any chance thing to be mixed with any cbace thing and alsso because on this view modifications and accidents could be separted from substances (for the same thinges which are mixed can be separated); yet if one were to follow him up, piecing together what he means, be would perhaps be seen to be somewhat modern in his views. For when nothing was separated out, evidently nothing could

be truly asserted of the substance that then existed . I menn e. g . , that it was neither white nor black, nor grey nor any other colour, but of necessity colourless, for if it had been cobmred, it would have had one of these colours . Aud similarly, by this same argument a was flavourless, nor had it any similar attribute for it could not be either of any quality or of any size, nor could it be any definite kind of thing . For if it were, one of the paritcular forms would have belonged to it, and this is impossible, since all were mixed together, for the particular form would necessarily have been alresdy separated out, but he says all were mixed except reason, and this it follows then, that be must say the principles are , the one (for this is simple and unmixed) and the other, which is of such a nature as we suppose the indefinite to be before it is defined and partakes of some form. therefore while expressing himself neither rightly nor clearly, be means something like what the later thinkers say and what is now more clearly seen to be the case .

But these thinkers are, after all , at home only in arguments about generation and destruction and movement: for it is practically only of this sort of substance that they seek the principles and the causes. But those who extenced their vision to all things that exist and of existing things suppose some to be

perceptible and others not perceptible evidently study both classes, which is all the more reason why one should devote som time to seeing what is good in their views and what bad from the standpoint of the inquiry we have now before us .

The pythagoreans treat of principles and elemente stranger than those of the physical philosophers., the reason is that they got the principles from non sensible things, for the objects of mathematics, except those of astronomy, are of the class of things "without movement": yet their discussions and investigations are all about nature: for they generate the heavens and with regard to their parts and attributes and with regard to their oarts and attributes and functious they observe the phenomena. and use up the principles and the causes in explaining these, which implies that they agree with the others, the physical philosophers, that the real is just all that which is perceptible and contained by the so-called heavens, Butthe causes and the principles which they mention are, as we said, sufficient to act as steps even up to the higher realms of reality, and are more suited to these than to theories about nature. they do not tell us at all: however how there can be movement if limit and unlimited and odd and even are the only things assumed, or how without movement and change there can be generation and de-

struction, or the bodies that move through the heavens can do what they do .

Further, if one either granted them that spatial magnitude consists of those elements, or this were proved, still how would some bodies be light and others have weight? To judge from what they assume and maistain they are speaking no more of mathematical bodies than of perceptible, hence they have said nothing whatever about fire or earth or the other bodies of this sort. I suppose because they have nothing to say which applies peculiarly to perceptible things.

Further, how are we to combine the beliefs that the attributes of number and unmber itself, are causes of what exists beginning and now, and that there is no other number than this number out of which the world is composed? when in one particular region they place opinion and opportunity, and a little above or below, injustice and decision or mixture and allege, as proof, that each or these is a number, and that there happens to be already in this place a plurality of the extended bodies composed of numbers, because these attributes of number attach to the various places- this being so, is this number, which we must suppose each of these absiractions to be, the same number which is exhibited in the material

universe, or is it another than this ? Plato says it is a different, yet even he thinks, that both these bodies and their causes are numbers , but that the intelligible numbers are causes, while the other are sensible .

الفصـــل الســابع

نقد نظرية المثل

Let us leave the pytagorians for the present: for it is enough to have touched on them as much as we have done. But as for those who posit the Ideas as causes, firstly, in seeking to grasp the causes of things around us, they introduced others egual in number to these, as if a man wh wanted to count things thought he would not be able to do it while they were few, but tried to count them when he bad added to their number, For the Forms are practically equal to - or not fewer than - the things, in trying to explain which these thinkers proceeded from them to the forms. For to each thing there answers an entity which has the same name and exists apart rom the substances, and so also in the case of all other groups there is a one over many, whether the many are in this world or are eternal .

Further, of the ways in which we prove that the forms exist, none is convincing: for from some no inference necessarilly follows, and from some arise forms even of things of which we think there are no forms, for according to the arguments from the existence of the sciences there will be forms of all things of which there are sciences, and according to the " one of negations, and according to the argu-

ment that there is an object for thought even when the thing bas perisbed, there will be forms of perisbale things: for we have an image of these. further. of the more accurate arguments, some lead to Ideas of relatitons, of which we say there is no independent class, and others introducs the " third man",

And in general the arguments for the forms destroy the things for whose existence we are more zealous than for the existence of the Ideas: for it follows that not the dyad but number is first, i.e. that the relative is priop to the absolute- besides all the other points on which certain people by following out the opinions held about the Ideas have into conflict wit the principles of the theory .

Further, according to the assumption on which our belief in the Ideas rests there will be forms not only of substances but also of many of substane but also of other things, and a thousand other such difficulties confront them). But according to the necessities of the case and the opinions beld about the forms, if forms con be shared in there must be ideas of substances only . for they are shared in incidentally, but a thing must share in its form as in something not predicated of a subject (by, being shared in incidentally, I mean that e. g. if a thing shares in , double itself, it shares also in eternal", but incidentally: for eternal happens to be predicable : but the same

ter ms world (or what will be meaning for saying that there is something spart from the particulars - the one over many?) And if the Iders and the particulars that share in them have the same form, there will be something common to these, for why should 2, be one and the same in the perishable 2"S or in these in the 2 itself as in the particular 2? but if they have name in common, and it is as if one were to call both callias and a wooden image a " man " without observing any community between them [1].

above all one might discuss the question what on earth the forms contribute to sencible things, either to those that are eternal ór to those that come into being and cease to be. for they that come int being and cease to be. for they cause neither movement nor any change in them. But again they help in no wise either towards the knowledge of the other things (for they are not even the substance of theseS else they would have been in them) or towards their being A if they are not in the particulars which share in them: though if they were . they mibht be thougtt to be causes, as white causes whiteneas in a white object by entering into its composition. But this argument, which first Anaxagoras and later Eudoxus and certain oifficult to collect many insuperable to such a view.

(1) With 990 b 2. 991 a 8 ci xiii. 1078 b 34 - 1079 b 3 .

But further, all other things cannot come from the Forms in any of the usual senses of "form" And to say that are patterns and the other things share in them is to use empty words and poetical metaphors. For what is it that works, looking to the Ideas ? And any thing can either be, or become, like another without being from it, so that whether Socrates exists or not a man like Socrates might come to be, and evidently this might be so even it Socrates were eternal. And therewill be several psttems of the same thing, and therefore seversl Forms, e.g. "animal" and "twofooted" and also, man "himself" will be Forms of man. Again, the Forms are patterns not only of sensible things, but of Forms themselves also" i.e. the genus" as genus of various apecies, will be so; therefore the same thing will be pattern and copy.Again, it would seem impossible that the substamce and that of which it is the substance should exist apart: how therefore. could the Ideas being the substances of thiogs . exist apart ? In the phsedo[1] the case is stated in this way - that the forms are causes both of being and of becoming : yet when the forms exist , still the things that share in them do not come into being, unless there is something to originate movement : snd many other things come into being (e.g.a house or a ring) of which we say there

(1) 100 C.E.

are no forms. clearly, therefore, even the other things can both be and come into being owing to such causes as produce the things just mentiones [1].

Again, if the forms are numbers, how can they be causes? Is it because existing things are other unmbers, e.g. one number is man, another is socrates, another callias ? why then are the one set of numbers causes of the other set? It will not make any difference even if the former are eternal and the latter are not but if it is basause things in thia sensible world (e.g. harmony) are rations of numbers, evidently the things between which they are rations are some one class of things. If, then, this - the numbers themeslves too will be ratios of something to something else. E.g.if callias is a numerthing ratio between fire and earth and water. and air, his Idea also will be a number of certain other underlying things:and man- himself, whether it is a number in a sense or not, will still be a numerical ratio of certain things and not a number proper, nor anumber proper, nor will it be a kind of number merely because it is a numerical ratio of cartain thingsand not a number proper, nor will it he a kind of number merely because it is a numerical ratio.

Again, from many number is produced, but how can form come from many forms? And if the

(1) With 991.

number comes not from the many numbers themsev-les but from the units in them. e.g. in 10,000, how is it with the units? If they are specifically alike, numerous absurdities will follow, and also if they are whether there is something common to them, viz. body, or not but in fact the platonists speak as if the one were homogeneous like fire or water: and if this is so, the numbers will not be substances. Evidently, if there is a one itself and this is a first principle, "one" is being used in more than one sense, for other wise the theoy is impossible.

When we wish to reduce substances to their principles, we state that lines come from the short and long (i.e. from a Kind of small and great), and the plane from the hroad and narrow, and body from the deep and shallow:yet how then can either the plane contain a line, or the solid a line or plane? for the broad and narrow is a different class from the deep and shallow. Therefore, just as number is not present in these, because the many and few are different from these, evidently no other of the higher classes will be present in the lower. but again the broad is not a genus which includes the deep, for then the soild would have been a species of plane .[1]

Further, from what principle will the presence of the points in the line be derived ? Plato even used

(1) with 992 a 10 - 19 Cr. xiii. 1085 a 9-19 .

to object to this class of things as being a geometri cal fiction. He gave the name of principle of the line- and this he often posited - to the indivisible lines. Yet these must have a limit, therefore the argument frm which the existence of the line follows proves also the exsitence of the point.

In general, though philosophy seeks the cause ef perceptible things we haive given this up (for we say nothing of the cause from which change takes its start), but while we fancy we are stating the substance of perceptible things, we stating the substance of a second class of substacces, while our account of the way in which they are the substtances of perceqtible things is empty talk, for "sharing" as we said before,[2] means nothing.

Nor have the forms any connexion with what we see to be the cause in the case of the arts, that for whoste sake both all mind and the whole of nature are operative [1] - with this cause which we assert to be one of the first principles, but mathematics has come to be identical with philosophy for modern thinkers, though they say that it should be studied for the sake of other things [3].

Further, one might suppose that the substance

(1) 961 a 20 - 22.
(2) Se. the final cause.
(3) Cr. plato, Rep. vii. 231 D, 533 B- 3.

which according to them underlies as matter is too mathematical, and is a predicate and differentise of the substance: i.e. of the matter, rather tan that matter itself: i. e. the great and the small are like the rare and the dense which the physical philosophers speck of, calling these the primary differenitae of excess and defect. and regarding movement; if the great and the small are to be movement, evidently the forms will be moved, but if they are not to be movement, whence did movement come ? the whole study of nature bas been annihilated .

And what is thought to be easy -toshow that all things are one - is not done: for what is proved by the method of setting out instances [(1)] is not that all things are one but that there is a one - itself- if we grant all the assumptions. and not even this follows, if we do not grant that the universal is a genus: and this in some cases it cannet be .

Nor can it be exlained either how the lines and planes and solids that come after the numbers exist or can exist, or what significance they have: for these can neither be froms (for they are not numbers) nor the intermediates (For those are the objects of mathematicsthis is evidently a distiuct fourtb class.

In general, if we search for the elements of ex-

---

(1) For this platonic method Cf. vii. 1031 b 21, xiii, 1076 b 9, xfv. 1090 a 17 .

isting things without distinguishig the many senses in which things are said to exist, we cannot find them, especially if the search for the elements of which things are made is conducted in this manner. for it is surely dis impossible to discover what "acting" or being acted no", or " the straight" is made of, but if elements can be discovered at all, it is only the elements of substances: therefore either to seek the elements of all existing or to think one bas them is incorrect.

And how could we learn the elements of all things ? Evidently we cannot start by knowing anything before. For as be who is learing geometry, though be may know other things with with which the acience deals and about which be is to learn, so is it in all oter cases. Therefore if there is a science of all things, such as some assert to exist be who is learning this will know nothing before. Yet all learning is by means of premisses which are (either all or some of them) konwn before - whether the learning be by demonstration or by definition, for the elements of the definition must be known before and be familiar: and learning by induction proceeds similarly, but again, if the science were actually innate, it were strange that we are unaware of our possession of the greatest of sciences.

Again, how is one to come to know what all

things are made of, and how is this to be made evident ? this also affords a difficulty: for there migt be a conflict of opinion, as there is about certain syllabes, some say za is made out of a and a while others say it is a distinct sound and none of those that are familiar.

Furtber, how could we know the objects of sense without having the sense in question? Yet we ought to, if the elements of which all things consist, as complex sounds consist of the elements proper to sound, are the Issme .

الفهـــــارس والمراجـــع

فهــرس الأعـــلام

(أ)

(ي)

المــــراجع

أولا - الفلسفة السابقة على سقراط :

أ- المرجع الرئيسى لهذه الفترة : المقالة الأولى من الفصل الثالث إلى نهاية الفصل السادس من كتاب ما بعد لطبيعة لأرسطو بالإضافة إلى بضع فقرات فى مؤلفاته الأخرى ، وعلى الأخص فى كتاب الطبيعة وفى الأخلاق النيكوماخية . كما أن ثمت إشارات إلى فلاسفة هذه الفترة فى محاورات أفلاطون .

ب - وتوجد مراجع خاصة بهذه الفترة أهمها :

Burnet (J), Early Greek Philosophy .

الطبعة الثانية لندن ١٩٠٩ .

Shuhle (P.M.), Essai sur la Formation de le pensee grecque, Paris 1949 .

جـ - أما المراجع العامة فمنها ماهو العربية ، ومنها ماهو باللغات الأجنبية .

١- ومن المراجع العربية كتاب « تاريخ الفلسفة اليونانية » للأستاذ المرحوم يوسف كرم ، وهو أدق المراجع العربية وأهمها على الإطلاق

ثم الجزء الاول من « تاريخ الفلسفة العربية » لخليل الجر إلى صفحة ٦٤ ، هذا بالاضافة إلى مؤلفين عن صلة الفلسفة اليونانية بالمذاهب الشرقية وهما :

« تاريخ الفلسفة الشرقية » للدكتور محمد غلاب ، « والفلسفة فى الشرق » ترجمة الدكتور يوسف موسى .

– ديمقريطس مع نصوص مترجمة للأساتذة على سامى النشار وعلى عبد المعطى .

– هرقليطس للأساتذة على سامى النشار ومحمد على أبو ريان وعبده الراجحى .

٢– أما المراجع العامة الأجنبية فنكتفي منها بما يلى :

Brehier (E), Hist, de la pe la philosophie, t.1 .

Burnet (J), Greek philosophy, from Thales to Plato, London, 1943 .

Gomperz, Greek Thinkers .

Rivaud, Hist. de la philosophie 1948 .

Robin (L), La pensee grecque des origines a Epicure, Paris. 1942.

La pensce grecque et lesorigines de l'esprit scieutifique, Paris. 1948.

Russell (B), History of Western philosophy.

وقد ترجم الدكتور زكى نجيب محمود قسما من هذا الكتاب .

Zeller, Outlines of the History of Western philosophy.

ثانيا – سقراط :

Robin (L), Les Memorablea de Xenophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate (Annce philosophique. 1910) Tsylor, Socrates. 1932 .

ثالثا – أفلاطون :

١– المحاورات .

١- نشرت نصوص المحاورات باليونانية فى مجموعة Bude Cuilacuie

وكذلك نشرها Joln Burnet فى ستة أجزاء .

وثمت نشرة أخرى للنصوص فى مجموعة Loeb .

٢- وهناك ترجمات أخرى لمحاورات أفلاطون ، وأقدمها الترجمة اللاتينية التى أنجزها Marsile Ficin فى عصر النهضة . ثم ترجمة Victor Cousin '(1822 - 1840) ، وترجمة Saisset et Chsuvet .

غير أن أهم هذه الترجمات هى تلك التى قامت بها رابطة G. Bude فقد تعاون على إنجازها نخبة من أساتذة الجامعات بفرنسا .

وهناك ترجمات غيرها نذكر منها :

أ- ترجمة جويت :

Jowett. Dialogues of Plato translated to English. 3rd F.d. Oxford Univ. Hress.

وتوجد طبعة أخرى لهذه الترجمة فى مجموعة Loeh .

ب- وترجمة شامبرى :

Chambry et Baccou : Oeuvres Completes de Platon, trad., prefaces et notes, 8 Vol., ed, Garnier .

جـ - ثم ترجمة روبان :

Robin (L) Oeuvers Cempletes de Paton, trad., nouvelle et notes en 5 Volume 1950 Bib. de la pleiade .

٣- وثمت ترجمات مغردة لبعض المحاورات :

- منها ترجمة كورنفورد لمحاورتى تيتاووس والسفسطائى مع تعليقات بعنوان : F.M. Cornford, Plato's Theory of Knowledge 1935 .

- ثم ترجمته لتيماوس مع تعليقات بعنوان :

Plato's Cosmology 1937 .

- يضاف الى هذا تعليقات تيلور على تيماوس .

Taylor, A Commentary on Plato's Timaeus 1928 .

٤ - وتوجد ترجمات عربية لبعض المحاورات منها :

- إيون - ترجمة محمد صقر خفاجه وسهير القلماوى .

- تلخيص نواميس أفلاطون لأبي نصر الفارابي - مع ترجمة لاتينية بقلم فرنسيسكو جابر بيلي صادرة عن معهد واربورج .

Plato Arabus, Alfarabius Compendium Legum Platonis by Franciscus Gabrieli London. 1952 .

- الجمهورية - ترجمة الدكتور فؤاد زكريا . وقد صدرت هذه الترجمة عن دار الكاتب العربى عام ١٩٦٨ - وأفرد المؤلف جزءا خاصا يشتمل على تعليقاته على هذه المحاورة .

- جورجياس - ترجمة محمد حسن ظاظا - الهيئة المصرية العامة للكتاب .

- فيدون - ترجمة عباس الشربيني ومراجعة الدكتور على سامى النشار فى « الاصول الافلاطونية » الجزء الأول .

- فيليبوس : ترجمة الاب فؤاد جرجي .

- المأدبة - ترجمة وليم الميرى - وقد صدرت ترجمة عربية جديدة للمأدبة للأساتذة : النشار وقنوائى والشربيني عن دار الكتب الجامعية .

- محاورات أفلاطون : ترجمة زكى مجيب محمود . وتحتاج هذه الترجمة إلى مراجعة جديدة .

ب - فيما يختص بما نشر من مؤلفات عن أفلاطون راجع :

- F. UEBERWEC Grandriss des Geschibte der philosophie l, Die philosophie des Altertums 12e ed., Appendice p. 65 - 100 .

- P. M . Shuble, L'etat present des Etudes platoniciennes .

وهو تقرير مقدم إلى مؤتمر رابطة جيوم برديه الذى عقد فى استراسبورج سنة ١٩٣٨ .

- P. M. Shuhle, Etudes sur la Fabulation plstonicienne paris 1947 المقدمة ص ٣ الى ٢٥ .

" Ou en sont les recherches sur le platon-iame?" dans l'Information Litteraire, Nov - Dec. 1952. p. 194-198.

ثم تقرير مسيو شول الى مؤتمر رابطة جيوم بوديه سنة ١٩٥٤ .

جـ - مراجع خاصة بموضوعات معينة فى محاورات أفلاطون نجتزى منها ما يلى :

١- أساطير أفلاطون

Shuhle, La Fabulation Platonicienne .

٢- نظرية المثل والجدل

David Ross, Plato's Theory of Ideas. Oxford 1951 .

٣- الرياضيات والطبيعة وعلم الحياة

Milaud, Platon et les philosophes geometres de la Grece Paris 1900 .

Robin, La Theorie platonicienne des Idees et des nombres Paris 1908 .

Robin, Etude sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de platon, paris 1919.

Rodier, Les Mathematiques et la Dialectique dans le systeme de platon 1902.

٤- نظرية أفلاطون فى النفس

Robin, La Theorie platonicienne de l"amour,

Paris, 1933 Rodier, Les preuves de L' immortalite de L'ame

dans le phedonde Platon, Annee philosophique 1908 .

٥- الاخلاق والسياسة

Brochard, la morale de platon.

Pierre lacheze- Rey, Les les Idees morales, sociales et Poli-tiques de Platon. Paris 1938 .

٦- الفن والجمال

Charles Leceque, Platon Fondateur de L' Esthetiqne 1857

Rivaud, Platon Fondateur de L'Esthetique 1957

Rivaud, Platon et la Musique, Revue, d'Hist. de la philosophie 1929 .

٧- الدين عند أفلاطون

Festugiere, Contemplation et Vie contemplative selon platon, 1636.

More, Religion of plato, princeton 1921.

Solmsen, plato's theolcgy, Ithaca 1942 .

٨ - أفلاطون والشرق

Festugiere, Platon et L' Orient, Revue de philologie 1947, p. 5 . 45 .

٩- الأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة

Brehier, platonisme et et Neoplatonisme, Revue des Etudes Grecques 1938.

de Vogel, On the Neoplatonic character of platonism and the platonic character of Neoplatonism: Mind Jan., 1893 p. 43.

د – مراجع عامة عن مذهب أفلاطون :

F. Ast Lexicon platonicum 3 vol. 1908.

Burnet, Platonism, Califoruia 1908.

A. Dites, Autour de Platon, 2 vol. paris 1926.

A. Fouille, La philosophie de platon 1889.

Jackson, Later Theory of Ideas, in Journal of philology 1882(10) p. 253.

A. Koyre : Introduction a Lecture de platon 1945.

Pater : Plato and platonism 1909 .

(B) Parain : Essai sur le logos platonicien paris 1942.

Robin (L) : Platon, ed. Alcan Paris 1938 .

Shuble [1] : L' Ocuvre de platon, ed. Hachette, Paris 1955.

Taylor : Forms and Numbers. A study in platonic Metaphysics, in philosophical studies. London 1934 .

Wahl (J) : Etude sur la parmenide, paris 1927 .

(١) يعد هذا الكتاب أحدث مرجع عن أفلاطون ، وبه ثبت شامل لأغلب المراجع الهامة فى ميدان الدراسات الافلاطونية ص ص ٢٠٣ – ٢٢١ .

فهرس الموضوعات

الباب الأول
ظهور الفكر الفلسفى
الفلسفة السابقة على سقراط
(العالم الخارجى محور الفكر الفلسفى) .

